توفيق التطبيق

في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية

لعلي بن فضل الله الجيلاني

تقديم وتحقيق وتعليق
الدكتور محمد مصطفى حلمي
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

الإهداء

إلى روح أستاذى الأكبر

المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق

كنت من زكاء الفطرة ، وجلاء البصيرة ، ونقاء السيرة ، وصفاء السريرة ، حتى لم أجد فيك إلا القدوة الحسنة فى العلم ، والأسوة الصالحة فى العمل .

وكنت من البر بى والنصح لى والعطف على ، حتى لم أعهد منك إلا المثل الأعلى فى الأستاذية والأبوة والصداقة جميعا .

وإذا لم تتح لى الأقدار أن أهدى إليك فى عالمنا الدنيوى ما تهيأ لى من نتائج البحث العلمى التى ليست فى حقيقتها إلا نفحة من نفحاتك ، وثمرة من ثمراتك ، فلا أقل من أن أهدى إليك فى عالمك العلوى هذه الصفحات ، إجلالا لشخصك ، واعترافاً بفضلك ، ووفاء بعهدك ، وإحياء لذكرك .

تلميذك الوفى

محمد مصطفى حلمى

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم المحقق

(١)

ابن سينا والشيعة فى ذكراه الألفية

فيما بين العشرين والثامن والعشرين من شهر مارس سنة ١٩٥٢ م ، شهد العالم الإسلامى بمدينة بغداد مهرجانا عظيما أقامته الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، إحياء للذكرى الألفية للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على ابن سينا ، فالتقت أمم ، واجتمعت وفود ، وتضافرت جهود ، وقدمت بحوث ، وألقيت محاضرات ، ودارت مناقشات ، ونشر من الشيخ الرئيس وعنه صفحات ، وكان المحور الرئيسى الذى يدور عليه هـذا كله هو إحياء ذكرى ذلك الفيلسوف العظيم بدرس ما روى عنه من أخبار تتألف منها حياته وسيرته ، وبحث ما أثر عنه من آثار تتجلى على صفحاتها عقيدته وحكمته ، مما كان له من غير شك ثمراته القيمة وآثاره المنتجه ، فى الكشف عن كثير من النواحى المنطقية والميتافيزيقية والطبيعية والتصوفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية لفلسفة الشيخ الرئيس ، وذلك على نحو ما يتبين هـذا كله من خلال صفحات (الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢ ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢) ،

وهو الكتاب الذى أصدرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، وضمنته خلاصة شاملة لكل ما حفل به المهرجان من بحوث ودراسات .

وفيما قدم من بحوث فى هـذا المهرجان ، كان لى بحث موضوعه (ابن سينا والشيعة) [1] لم تتح لى الظروف فرصة إلقائه بنفسى ، إذ لم أتمكن من حضور المهرجان ، فتولى ذلك عنى زميلى وصديقى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، فألقى مشكوراً ذلك البحث فى اليوم الثالث من أيام المهرجان . على أن هذا البحث لم يتناول علاقة ابن سينا بالشيعة من نواحيها المختلفة ، بل هو قد عرض لهذه العلاقة من ناحية خاصة هى التى يبدو فيها الشيخ الرئيس لبعض الباحثين شيعيا ، وشيعيا إماميا بوجه خاص ، و إماميا إثنى عشريا بوجه أخص : فقد أرشدنى ذلك الزميل الصديق إلى أن بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، مخطوطا فوتوغرافيا جاءت صورته من طهران ، و يدور الكلام فيه على إثبات أن الشيخ الرئيس من أكابر علماء الإمامية الإثنى عشرية،وماهى إلا أن وقفت على المخطوط، وألممت به إلمامة عامة بادىء ذى بدء ، ثم بدا لى بعد ذلك أنه خليق بالتحقيق والتعليق عليه ؛ ومن هنا رأيت أن أتخذ من بعض ماورد فى هذا المخطوط موضوعا للحديث فيما قدمت من بحثى الذى ألقى فى المهرجان ، على أن أعكف على دراسة المخطوط دراسة تحقيق وتعليق مفصلة ، وأن أعده للنشر تعميما للفائدة ، ومشاركة فى إحياءذكرى ذلك الفيلسوف الجليل الشأن العظيم الخطر الذى لم تكن فلسفته وحدها منبعا فياضا بألوان العلوم وضروب المعارف فحسب ، بل كانت عقيدته ومكان هـذه

---

(١) الكتاب الذهبي للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا :ابن سينا والشيعة،للدكتور محمد مصطفى حلمى ، ص ٧٣ ـ ٧٨ .

العقيدة بين عقائد أهل السنة والشيعة ، موضعا للبحث والدرس ، ومجالا للأخذ والرد كذلك ؛ ومن هنا أيضا وقفت فى ذلك البحث مع مؤلف هذا المخطوط عند ما حاوله من الإبانة عن حقيقة مذهب ابن سينا وعقيدته ، مستدلا على أنه كان من الإمامية الإثنى عشرية بإيراد بعض نصوص أو بالإشارة إلى بعض أفكار للشيخ الرئيس ، ومقابلا بينها و بين ما يرى أنه نظير لها فى مذهب الإمامية الإثنى عشرية ؛ وقد حاولت بدورى أن أبين إلى أى حد وعلى أى وجه كان هذا المؤلف موفقا أو مخفقا فى محاولته لما قصد إليه من توفيق بين ابن سينا و بين الإمامية الإثنى عشرية ، فعلى قدر ما فى هذه المحاولة من نجاح أو إخفاق يكون إحلال ابن سينا فى موضعه من أهل السنة أو من الشيعة ، وتتضح مكانته بين فلاسفة المسلمين ، وتلك لعمرى مسألة لها خطرها فى تاريخ الفكر الإسلامى بقدر ما لها من قيمة فى تاريخ العقيدة الإسلامية.

و إذا كان ذلك كذلك ، فقد عقب الأستاذ ر . جب [1] ـ فيما عقب به على بحثى وعلى غيره من البحوث والمحاضرات التى ألقيت بالمهرجان الألفى ـ فقال : « إن الاستدلالات التى وردت فى هذا البحث وفى غيره من بعض البحوث الأخرى ، والتعليقات التى عُلِّق بها عليها ، تثير مسائل عدة لها خطرها فيما يتعلق بتاريخ الثقافة الإسلامية ومكان ابن سينا فيها ؛ و إن الميل الدائب الذى يبدو لدى كبار فلاسفة العرب (إذا استثنينا المصنفات التى وضعت بخاصة لشرح النصوص اليونانية) نحو بعض الأنظار التى تعد فى الأغلب أنظارا شيعية ، أمر مثير . فلعله كان يكفى قديما أن يرى أن هذا الميل مردود إلى المؤثرات الفارسية ، ولكن هذا التفسير لم يعد مأخوذا به الآن . والمسألة التى يوحى بها هى هل كان من الممكن لأى من الفلاسفة

---

(١) R.Gibb : The B.S.O.A.S. , 1952 - xiv / 3 p . 498 - 499

المسلمين أن يؤسس مذهبا تاما متسقا اتساقا عقليا لا بد فيه من أن يكون ملائما لتعاليم القرآن الأساسية دون أن يدخل عليه بعض عناصر الفكر الشيعى . على أن مجرد وصف العناصر بأنها شيعية ، اسماعيلية أو اثنى عشرية ، قد يكون نفسه وصفا مضلا .... » .

على أنه لكى ينتهى الباحث فى أمر الصلة بين ابن سينا والشيعة إلى الحق أو إلى ما يقارب الحق ، فلا بد له من أن يوجه إلى نفسه بادئ ذى بدء طائفة من الأسئلة ، وأن يحاول الإجابة عنها ، مسترشدا بكتب التاريخ والفرق ، ومستوحيا نصوص الشيخ الرئيس ، ونصوص غيره من علماء الكلام والفلاسفة سواء أكانوا من أهل السنة أم من الشيعة ، ومستهديا ما ذكره ابن سينا عن نفسه وما ذكره غيره عنه ، وهذا كله لكى يستطيع أن يجيب إجابة تكشف عن وجه الحق فيما يوجه من هذه الأسئلة : ــ

(١) فماذا كان شائعا فى عصر ابن سينا من تعاليم الشيعة بصفة عامة ، ومن تعاليم الاسماعيلية والاثنى عشرية بصفة خاصة ؟

(٢) وماذا فى حياة ابن سينا وسيرته من عوامل شيعية ، اسماعيلية أو اثنى عشرية ، عملت عملها ، وآتت أكلها ، فى نشأته وتربيته وعقيدته ، وفى ثقافته ومصنفاته وفلسفته ؟

(٣) وماذا فى مصنفات ابن سينا ومذهبه من عناصر شيعية ، اسماعيلية أو اثنى عشرية ، يتفاوت أثرها ظهورا وخفاء ، ويختلف صداها قوة وضعفا ؟ وهل ثمة من نصوص الشيخ الرئيس ماينطق تصريحا أو تلميحا بأنه كان ، فيما يكتب وفيما يذهب إليه ، متأثرا بطريق مباشر أو غير مباشر بهذه التعاليم الشيعية أو تلك ؟

فكل أولئك أسئلة وجهتها إلى نفسى ، وحاولت أن أجيب عنها ، وكانت الإجابة جماعاً لعناصر مختلفة تألف لى من اجتماع بعضها إلى بعض ، ومن فهم بعضها على ضوء بعض ، رأى خلاصته أن ابن سينا قد عاش وعمل وألف فى عصر كانت التعاليم الشيعية شائعة فيه ، وكان السواد الأعظم من رجال الحكم وأهل العلم من الشيعة ، وطبيعى أن يتأثر ابن سينا بهذا كله أو بعضه ، و إن لم يكن ضروريا أن يتأثره ويؤثره فيعتقده على وجه يجعل منه شيعيا ، وشيعيا اثنى عشريا بوجه خاص على نحو ما يذهب مؤلف (توفيق التطبيق) الذى نحن بصدد التقديم له الآن :

فنحن نعلم مما يحدثنا به التاريخ أن ابن سينا نشأ فى ظل الدولة السامانية بخراسان، وأن أكثر أمراء هذه الدولة كانوا ينكرون على الخليفة العباسى ولايته للأمر ، كما كانوا يعرفون حق العلويين فى هذه الولاية ، ويعتنقون التشيع للأئمة المستورين ؛ ونحن نعلم أيضا أن أبرز ما ظهر فى ذلك العصر من الآثار الفلسفية والتصوفية والاجتماعية والسياسية هى (رسائل إخوان الصفاء) ؛ وأن أخص ما تتسم به هذه الرسائل هو هذه السمات الشيعية ، وهذه العناصر الإمامية التى انبثت فى تضاعيفها ، والتى إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن هذه الرسائل قد صدرت عن عقول فلسفية وقلوب شيعية ؛ ونحن نعلم بعد هذا وذاك أن أبا ابن سينا كان مشتغلا بالتصرف فى خرميثن أيام نوح بن منصور السامانى ، وأن ابن سينا تلقى أول ماتلقى العلوم العقلية والنقلية فى بيت أبيه ، وأن أباه وأخاه كانا من الاسماعيلية ، كما يدل على ذلك قول ابن سينا نفسه وهذا نصه : « . . . . وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا

أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسى ، وابتدأوا يدعوننى أيضا إليه ...»[1] ، ويدل عليه أيضا قول الشهرزورى والبيهقى وهذا نصه : « .... وأبوه (أبو ابن سينا) كان يطالع رسايل إخوان الصفا وهو يتأمله أحيانا »[2] ؛ ونحن نعلم قبل هذا كله أن فى اسم ابن سينا وفى نسبه ما يشعر بتشيع الأسرة التى نبت منها والبيت الذى نشأ فيه : فهو أبو على الحسين ، وأبوه عبد الله ، وجده الحسن ، وأبو جده على ، وكل أولئك أسماء لا يتفق أن يتسمى بها أبناء بيت واحد إلا أن يكون لهم ميل قوى أو ضعيف إلى أهل بيت علىّ رضى الله عنه والتشيع لهم .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من أن يكون ابن سينا قد ولد ونشأ وتثقف فى عصر و بيئة و بيت شاعت فيها التعاليم الشيعية ، ولا بد أيضا من أن يكون لهذا كله أو بعضه أثره فى حياة ابن سينا وثقافته إبان نشأته الأولى ؛ ولكنه — وقد كان واسع الأفق حر الفكر معتدا بنفسه وعقله إلى الحد الذى يأبى معه الإذعان لأمير من الأمراء الذين خدمهم أو اتصل بهم ، أو التسليم برأى أستاذ من الأساتذة الذين تخرج عليهم وتلقى العلم عنهم — فليس ما يمنع إذن من أن يكون ابن سينا الفيلسوف قد عاش فى ذلك الجو الشيعى دون أن يستجيب لما يتردد فيه من أصداء ، أو يعتنق ما يشيع فيه من عقائد وآراء ، وإلا ففيم إذن ما يحدثنا به ابن سينا نفسه من أنه كان يستمع إلى ما يقوله الاسماعلية فى النفس والعقل ، وأنه كان يدرك ما يقولون فلا تقبله نفسه .

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هـ = ١٨٨٢ م ، جـ ٢ ، ص ٢ .

(٢) الشهرزورى : نزهة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٢٧ تاريخ وفلسفة ، ورقة ٢٢٤ ؛ البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٦١١٩ ، ورقة ٧٢ .

على أن تقى الدين أحمد بن تيمية قد حدثنا فى كتابه (الرد على المنطقيين)[1] عن مآخذ علوم أبى علىّ بن سينـا وشىء من أحواله ، فرأى أن ابن سينا تـكلم فى أشياء من الإلهيات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتـكلم فيها سلفه ، ولا وصلت إليها عقولهم ، ولا بلغتها علومهم ، وأنه استفاد هذه الأشياء من المسلمين ، و إن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالاسماعيلية ، وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من اتباع الحاكم العبيدى ؛ واستدل ابن تيمية بما أخبر به ابن سينا عن نفسه من أن أهل بيته ـ أباه وأخاه ـ كانوا من الاسماعيلية ، كما استدل بما كان يسمعه ابن سينا من ذكرهم للعقل والنفس ، على أن اشتغال ابن سينا بالفلسفة إنما يرجع إلى ذلك ؛ وانتهى ابن تيمية إلى أن ابن سينا ، وقد عرف شيئا من دين المسلمين وتلقى ما تلقاه عن الاسماعيلية وعن المعتزلة ، أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقـله من هؤلاء و بين ماأخذه من سلفه ، فتكلم فى الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومماأحدثه، مثل كلامه فى النبوات وأسرار الآيات والمنامات ، بل وكلامه فى بعض الطبيعيات والمنطقيات ، وكلامه فى واجب الوجود ، ونحو ذلك . ولـكن ابن تيمية فيما رأى وانتهى إليه هنا قد نظر إلى المسألة من طرف واحد وأغفل الطرف الثانى الذى لا بد من أن يقام له وزن عند تقويم المؤثرات الشيعية فى ثقافة ابن سينا الفلسفية : فهو قد اتخذ من أن أبا ابن سينا وأخاه كانا من الاسماعيلية ، ومن أن ابن سينا كان يسمع مايذكره الاسماعيلية عن النفس والعقل ، مقدمتين خلص منهما إلى النتيجة التى بناها عليهما ، وهى أن اشتغال ابن سينـا بالفلسفة إنما يرجع إلى ذلك ؛ وهو لم يدخل فى حسابه عامدا أو ساهيا قول ابن سينا نفسه وهذا نصه : « . . . وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، و يعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه و يعرفونه هم ، وكذلك أخى ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم، وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى »[2] .

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، المطبعة القيمة ببمباى سنة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩م ، ص ١٤١ ـ ١٤٤ . (٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٢ .

وهذا الذى عرضت له هنا، و إن كان مادة للإجابة عن السؤالين الأولين من الأسئلة الثلاثة التى وجهتها إلى نفسى، إلا أنه يسلمنا بطبيعة الحال إلى الإجابة عن السؤال الثالث من الأسئلة المشار إليها، وهو السؤال الذى يدور على مبلغ مايوجد فى مصنفات الشيخ الرئيس من الآثار الشيعية بصفة عامة، والآثار الإمامية الاثنى عشرية بصفة خاصه، وليس من شك فى أن مؤلف (توفيق التطبيق) الذى أقدم بين يدى رسالته هذه المقدمة، قد سبقنى إلى هذا الجواب، كما سبقه إليه غيره ممن وضعوا تعليقات أو حواشى على بعض مصنفات الشيخ الرئيس: فقد أورد مؤلف (توفيق التطبيق) طائفة من نصوص الشيخ الرئيس، وفسر طائفة أخرى من هذه النصوص، وانتهى سواء فيما أورد وفيما فسر من هذه وتلك إلى أن كلام الشيخ الرئيس لم يكن موافقا لمذهب الإمامية الاثنى عشرية فحسب، بل هو قد انتهى أيضا إلى أن الشيخ الرئيس نفسه كان من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية، وذلك هو ما حاولت أن أكشف عن وجه الحق فيه من خلال التعليقات الكثيرة التى علقت بها على الفصلين الأخيرين من (توفيق التطبيق)، وهما الفصل الثالث عشر الخاص بذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس، والفصل الرابع عشر الخاص بتفسير كلام الشيخ فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتابه (الشفاء). وخلاصة ما انتهيت إليه من رأى فى هذه الناحية هى أن فى مصنفات ابن سينا ألفاظا وعبارات تشبه كثيرا أو قليلا ألفاظا وعبارات شيعية، اسماعيلية أو اثنى عشرية، وأنه قد يتفق مع أولئك وهؤلاء فى بعض الأفكار من الناحية العامة، ولكن ليس واحدة من هذه الأفكار، ولا لفظ أو عبارة من تلك الألفاظ والعبارات التى اصطنعها ابن سينا كما اصطنعها الاسماعيلية والإمامية، يعنى ما يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) أو غيره من أصحاب الشروح والحواشى على المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء)

وهو أن ابن سينا كان من التشيع لعلىّ بن أبى طالب رضى الله عنه ، ومن اعتناق العقيدة الإمامية التى يتقرر فيها أن عليا هو الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم نصبا بأمر الله ونصا من جهـة رسول الله ، إلى الحد الذى يجعلنا نقول مع صاحب (توفيق التطبيق) وغيره من أصحاب الشروح والحواشى ، إن ابن سينا كان شيعيا بوجه عام ، وشيعيا إماميا بوجه خاص ، وإماميا إثنى عشريا بوجه أخص ، وذلك كله على نحو ما نتبينه من خلال تحليلنا لـ (توفيق التطبيق) من ناحية ، ومن تضاعيف (توفيق التطبيق) نفسه من ناحية أخرى ، ومن ثنايا تعليقاتنا عليه من ناحية ثالثة .

(٣)

مؤلف توفيق التطبيق

لم يتهيأ لنا من المعلومات عن حياة مؤلف (توفيق التطبيق) ما يـكفى لإعطاء ترجمة وافية له ولسيرته وثقافته ، وإنما هى طائفة من الاستنتاجات استخلصناها مما يورده المؤلف نفسه عن نفسه وعن رسالته التى بين أيدينا : فهو يحـدثنا فى مقدمته لهذه الرسالة بأن اسمه هو على بن شيخ فضل الله الجيلانى القونى الزاهدى [1] ؛ ونحن نستخلص مما يذكره فى هذه المقدمة وفى آخر الرسالة أنه عاش فى القرن الحادى عشر الهجرى [2] : فهو يظهرنا فى المقدمة على الدافع الذى دفعه إلى وضع (توفيق التطبيق) فيما جرى بينه وبين بعض العلماء من حديث عن أحوال ابن سينا ومذهبه ، وذلك

---

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص٣ س ٦ ــ ٧ .

(٢) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٣ س ٧ ــ ٩ وص ٩٧ س ١٩ ــ ٢٠ .

فى المجلس الذى ضمه وهؤلاء العلماء فى مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ ؛ وهو يبين لنا فى آخر الرسالة أنه أتمها فى سنة ١٠٧٠ هـ .

ولعل لنسبة المؤلف إلى جيلان أهمية كبرى لما تعيننا عليه من معرفة البيئة التى انحدر منها ، والأصل الذى يردّ إليه ، والعوامل الدينية والمذهبية التى عملت عملها فى هذا الأصل ، وآتت أكلها فى تلك البيئة : فالجيلانى نسبة إلى جيلان ، وجيلان – ويقال أيضا بلاد الجيل – هى البلاد الواقعة بين إقليم أذربيجان غربا وبحر الخزر شرقا . وكان أهل تلك البلاد زيدية جارودية من زمان ناصر الحق الذى كان باعث إسلامهم إلى ظهور الشاه عباس ، ثم انتقل سلاطينهم مع أكثر أهل لاهجان إلى مذهب الإمامية (١) . فاذا عرفنا أن مؤلفنا إنما ينسب إلى جيلان التى كانت زيدية ثم أصبحت إمامية ، استطعنا أن نتبين فى وضوح وجلاء أنه كان إماميا فى عقيدته ومذهبه ، وأن نتبين أيضا لم نفى فى مقدمة (توفيق التطبيق) أن يكون ابن سينا من الزيدية ، ولم أثبت وألح فى الإثبات فى مواطن عدة من أول رسالته إلى آخرها أن ابن سينا كان من الإمامية ، بل وكان من أكابر علمائهم .

ومثل ثقافته كمثل حياته فى أن ما لدينا من المعلومات عنها إنما يأتى من طريق الاستنتاج أيضا : فهو صاحب ثقافة فلسفية عقلية من ناحية ، وثقافة شرعية نقلية من ناحية أخرى ، وثقافة علمية طبية من ناحية ثالثة : فأما ثقافته الفلسفية العقلية فنتبينها فى مواضع شتى من (توفيق التطبيق) تدل على إلمام واسع بالعلوم الفلسفية ونظر عميق فيما تثيره هذه العلوم من مشكلات ، لا سيما ما كان

(١) السيد محسن الأمين الحسينى العاملى : أعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق سنة ١٣٥٣– ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م ، ج ١ ص ٥٢٧ .

من هـذه المشكلات متصلا بالمنطق والميتافيزيقا والأخلاق ؛ ناهيك بما يتحدث به هو عن نفسه من أن له (حاشية على الإشارات والشفاء) [1] من مصنفات ابن سينا الفلسفية الكبرى، وأنه فصل فى هذه الحاشية بعض ما أجمل القول فيه فى (توفيق التطبيق) .
وأما ثقافته الشرعية النقلية فيدل عليها ما حفل به (توفيق التطبيق) من معارف بالعقائد وتفسير القرآن والحديث وعلم الكلام والفقه والأصول ، ومن تأويلات على مذهب الإمامية الاثنى عشرية . وأما ثقافته العلمية الطبية فتتمثل فيما وضعه من (حاشية على شرح العاملى لقانون ابن سينا) ، وهى هـذه الحاشية التى ذكرها بروكلمان [2] ، وأكبر الظن أن تكون هى ذلك الشرح الذى يعرف باسم (شرح حكيم على برقانون شيخ) ، أو باسم (شرح الجيلانى وهو حكيم على الجيلانى) ، ويوجد منه بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١٢٣ طب نسخة خطية من الجزء الأول فى مجلد بقلم معتاد ينتهى إلى آخر الفن الثانى ، كتبت سنة ١١٩٥ هـ ، وتقع فى ٢٤٦ ورقة [3] .

ومع أن حياة مؤلف (توفيق التطبيق) من الغموض بحيث لا يمكن أن يحدد تاريخ لمولده ولا تاريخ لوفاته على وجه الدقة ، إلا أننا نستطيع أن نقطع بأن وفاته كانت بعد سنة ١٠٧٠ هـ ، وذلك استنادا إلى ما ذكره المؤلف نفسه فى آخر (توفيق التطبيق) من أنه أتمه فى اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأولى سنة ١٠٧٠ هـ ، وهـذا يخالف ما ذكره الأستاذ ر . جب من أن مؤلفنا توفى سنة ١٠١٨ هـ =

---

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٤ س ٨ ـ ٩ .

(٢) Brockelmann : G.A.L. Suppl. I, 824, No. 82 d.

(٣) ابن سينا ، مؤلفاته وشروحها المحفوظة بدار الكتب المصرية ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٠ هـ = ١٩٥٠ م ، ص ٣٩ .

١٦٠٩ م [١] ، إذ كيف يقول المؤلف فى مقدمة رسالته هذه إنه وضعها بعد أن وقع بينه و بين طائفة من العلماء جدال حول مذهب ابن سينا وأحواله وذلك فى مجلس بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ ، ويقول فى آخر هذه الرسالة إنه أتمها فى سنة ١٠٧٠ هـ ، ثم يقال بعد هـذا وذاك إنه توفى سنة ١٠١٨ هـ .

(٣)

تحليل توفيق التطبيق

(توفيق التطبيق) عنوان لهذه الرسالة التى وضعها على بن فضل الله الجيلانى ، والتى اتخذ لها موضوعا من عقيدة ابن سينا ، وجعل الـكلام فيها يدور على إثبات أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية الاثنى عشرية . ويتفق عنوان الرسالة مع موضوعها الذى اتخذه المؤلف لها ، ومع المنهج الذى اصطنعه فيها والغاية التى قصد إليهـا منها : فموضوعها هو عقيدة ابن سينا ، ومنهج المؤلف فيها هو تأويل كلام ابن سينا بما يجعله ملائما لمذهب الإمامية الاثنى عشرية ، وغايتها هى إثبات أن ابن سينا لم يـكن فى عقيدته ومذهبه من أهل السنة ، ولا من الزيدية ، ولا من الـكفرة ، و إنما هو موحد مؤمن من الإمامية . ولـكى يحقق المؤلف هذا كله ، نراه قد عمد بادىء ذى بدء إلى مذهب الإمامية فحلله إلى عناصره وأبان عن معانيه ، ثم عـكف بعد ذلك على أقوال ابن سينا فعرضها وفسرها وذهب فى تفسيرها إلى ماشاء من التأويلات والتخريجات ، ثم حاول أخيرا أن يوفق بين أقوال ابن سينا و بين أقوال الإمامية ، أو يطبق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ؛ ومن هنا كانت تسمية لهذه الرسالة باسم (توفيق التطبيق) .

---

(١) R. Gibb : The B.S.O.A.S., 1952 xiv/ 3, p. 498 - 499.

ويحدثنا مؤلف (توفيق التطبيق) عن الدافع الذى دفعه إلى وضع هذه الرسالة ، فيقول إنه هو ما وقع فى مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ ﻫ من حديث فى مجلس ضمه وطائفة من العلماء ، حيث انتهى ذلك الحديث إلى ذكر الشيخ الرئيس والاختلاف حول عقيدته ومذهبه ، إذ نسبه فريق إلى الكفرة الزنادقة ، وأضافه فريق آخر إلى أهل السنة ، وجعله فريق ثالث من الزيدية ، ومن ثم سأل أحد الحاضرين مؤلفنا عن حقيقة الحال فى شأن الشيخ الرئيس ومذهبه ، فأجابه بأن فيلسوفنا كان من الإمامية، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتابه (الشفاء)[1] : فعند مؤلف (توفيق التطبيق) أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الاثنى عشرية ، سواء فى المسائل الاعتقادية الشيعية كمسألة الخلافة والإمامة والعصمة ، أو فى المسائل الفلسفية الخالصة كمسألة النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ومسألة النبوة وضرورة وجود النبى ، وأوصاف الكاملين والعارفين من أصحاب النفوس القدسية ، والمعاد ، و بعض المسائل العملية التى تتصل بترتيب المدينة وسياسة الدولة وتدبير شئون المجتمع ، فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرها فى فلسفة الشيخ الرئيس بقدر ما لها من اعتبار فى مذهب الإمامية الاثنى عشرية ؛ وفى رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن مذهب ابن سينا فى هذه المسائل كلها متفق مع مذهب الإمامية الاثنى عشرية فيها ، ومطابق له .

ولكى تتكون لدى القارىء صورة واضحة عن الرسالة ومنهج المؤلف فيها وغايته منها ، فلابد من وقفة عند أقسامها ، وعند الفصول التى يشتمل عليها

---

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٣ س ٧ — ١٧ .

كل قسم ، وعند المسائل التى تندرج تحت كل فصل . على أنه يحسن أن نلاحظ هنا أن إحدى النسختين الفوتوغرافيتين اللتين اعتمدت عليهما فى تحقيق (توفيق التطبيق) ونشره ، قد جعلت من الرسالة مقالة واحدة ، على حين جعلتها الأخرى مؤلفة من مقالتين . ومهما يكن من شىء فتلك مسألة سأعرض لها فى موضعها من الحديث عن تحقيق (توفيق التطبيق) والتعليق عليه ، وذلك فى الفقرة الخامسة من هذا التقديم .

فأما المقالة الأولى فقد أفردها المؤلف للكلام عن وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية . وأما المقالة الثانية وهى لب الرسالة ، فقد خصصها المؤلف لبيان مذهب الإمامية فى مختلف المسائل الاعتقادية والفلسفية من ناحية ، وللتوفيق بين ابن سينا والإمامية فيما يذهب إليه كل فى هذه المسائل من ناحية أخرى . وقد تبدو المقالة الأولى وكأن موضوعها غريب عن موضوع الرسالة الرئيسى ، إذ قد يتساءل القارىء : فيم الحديث عن وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية وهو موضوع المقالة الأولى ، فى رسالة قوامها وغايتها الحقيقية الإبانة عن أوجه التوفيق والتطابق بين مذهب ابن سينا و بين مذهب الإمامية ، وذلك على الوجه الذى يثبت فيه أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية الاثنى عشرية ؟ أفلا يصح أن تكون هذه المقالة الأولى غريبة عن الرسالة ، أو مقحمة عليها وهى فى الواقع ليست منها ؟ وفى الحق إن تدبر الرسالة تدبرا كليا يلم بمقالتيها ، ويربط بعض أجزائها ببعض على وجه يجعل منها نسقا واحدا ، من شأنه أن يكشف عن الصلة بين المقالتين ، لا سيما إذا لاحظنا أن العصمة ووجوب اشتراطها فى الإمام ، ووجوب وجود المعصوم ، ووجوب اللطف على الله وعن الله ، كلها من المسائل الرئيسية التى يدور عليها مذهب الإمامية ، والتى أفاض مؤلف (توفيق التطبيق) فى بسطها ، و إذا لاحظنا أيضا أن

(٢)

فهم هذه المسائل كلها ، وتعرف المعانى الدقيقة التى تنطوى عليها ، محتاج إلى مقدمات فى معنى الواجب والممكن والممتنع والضرورى ، وماذا من الـكائنات واجب بذاته أو واجب بغيره وممكن بذاته ، وكل أولئك مما عرض له المؤلف فى المقالة الأولى ، ومما يجعل هذه المقالة الأولى بمثابة المقدمة أو التمهيد للمقالة الثانية ، وذلك على الوجه الذى فصلته فيما مهدت به للتعليقات على المقالة الأولى [١] .

فإذا تركنا المقالة الأولى ، ووقفنا عند المقالة الثانية ، ألفيناها خاصة بإثبات أن كلام الشيخ الرئيس موافق لمذهب الإمامية فى مسألة الإمامة ، ومخالف لمذهب من يخالف مذهب الإمامية ، وألفينا المؤلف يعمد أولا إلى بيان هذه المسألة على مذهب الإمامية ، ثم يفسر كلام ابن سينا و يطبقه عليه ، وتبينا أن العمدة عند المؤلف فى هذه المقالة الثانية هو إثبات وجوب كون الإمام معصوما ، وأن هـذا الإثبات إنما يكون بطريقين ، طريق الدلائل النقلية وطريق البراهين العقلية، و إنه ليؤثر هنا اختصاصه بالبرهان العقلى ، لأنه فى المعارف أحكم ، وفى إفادة اليقين أتم . ولـكى ينتهى المؤلف إلى النتيجة التى يريد أن ينتهى إلى أن يقرر فيها أن ابن سينا كان من الإمامية، وأن مذهبه موافق لمذهبهم ، نراه يقدم بين يدى هذه النتيجة بدراسة كثير من المسائل الإمامية والمشكلات الفلسفية التى تتصل من قريب أو من بعيـد بموضوع رسالته الجوهرى : فتعريف الإمام والإمامة والعصمة والمعصوم ، والصفات التى لا بد من أن يتصف بها الإمام ، والنفس الناطقة وجوهريتها وتجردها ، ومراتب الموجودات من أدناها إلى أعلاها ، ومرتبة الإنسان بين هذه المراتب ، وحال الإنسان بين العصمة والعصيان، ودرجات اليقين فى طريق الناظرين من أصحاب العقل وفى طريق المرتاضين

---

(١) التعليقات على توفيق التطبيق : ص ١٢٣ ـ ١٢٥ .

من أرباب الذوق ، وعلوم الأنبياء والأوصياء ، وعصمة أولئك وهؤلاء ، وثبوت النبوة والإمامة ، وإثبات إمامة على وأفضليته ، كل أولئك مسائل عرض لها المؤلف إجمالا تارة وتفصيلا تارة أخرى ، وذلك ليعرض من بعد ، لنصوص ابن سينا فى مصنفاته المختلفه ، وليفسر بنوع خاص نصوصه فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب (الشفاء) ، وليتأول هذه النصوص على الوجه الذى يجعلها ملائمة لمذهب الإمامية ، ويجعل من ابن سينا عالما من أكابر علمائهم .

ولكى يتضح لنا الاتجاه الذى اتجه إليه المؤلف والطريقة التى اصطنعها فى فهم نصوص ابن سينا وفى تأويل ألفاظ هذه النصوص وعباراتها تأويلا يلائم فيه بينها وبين تعاليم الإمامية الاثنى عشرية ، يحسن أن نعرض –على سبيل المثال لا الحصر– لبعض المسائل التى حاول فيها هذه الملاءمة وذلك التأويل :

فمن ذلك مثلا مسألة العناية الإلهية : فقد قالت الإمامية بوجوب اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجوب عليه ، وقال الشيخ الرئيس بالعناية بوجوب عنه ، فكيف إذن السبيل إلى التوفيق بين القولين ؟ ... يجيب الجيلانى بأن المآل من هذين القولين واحد : لأن معنى الوجوب على الله هو أن اللائق بعدله وحكمته لمصالح خلقه قد صدر عنه ، ولا يليق البتة أن يفوت عنه ، وأن معنى العناية بوجوب عن الله هو أنها من كامل الذات والصفات والعالم بذوات الكائنات ، الذى فاض عنه الخيرات على جميع الموجودات ، فيمتنع إذن أن يفوت عن فيضة وجُودِه مايليق على الموجودات من تلقى الخيرات والكمالات ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، فقد انتهى الجيلانى إلى أن الاختلاف بين الإمامية وبين ابن سينا فى مسألة العناية إنما هو اختلاف لفظى [1] .

(١) انظر ص ٣٦ س ١٨ – ص٣٧ س٢ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضا ص ١٧٥ – ١٧٦ من التعليقات .

ومن ذلك أيضا ما ذكره ابن سينا فى المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس فى خواص النفس الإنسانية ، فى آخر الفصل السادس فى إثبات القوة القدسية ، وعن خواص النفس القدسية بصفة خاصة وعما يتهيأ لصاحبها من ألوان الكمال فى العلم والعمل ، فإن كل أولئك فى نظر الجيلانى موافق لما قالت به الإمامية من العصمة : ذلك بأن من كانت له نفس قدسية على الوجه الذى يصوره ابن سينا لا يمكن أن يصدر عنه العصيان ، ولا أن يقع فى الخطأ والسهو والنسيان ، وهذا ـ عند مؤلفنا ـ هو بعينه ما نقل عن الأئمة فى العصمة [1].

على أن ما يذهب إليه الجيلانى فى المسألتين السابقتين ، وما يحاوله فيهما من توفيق بين ابن سينا والإمامية ، وإن كان مقبولا إلى حدما ، ومعقولا من بعض الوجوه ، إلا أنه قد عمد فى مسألة أخرى إلى محاولة هذا التوفيق ، فحمل النصوص أكثر مما تحتمل ، واستخلص من المقدمات نتائج لا تنطوى عليها ولا تؤدى إليها ، ووجه الألفاظ والعبارات إلى وجهة لعلها أن تكون قد أبعدتها عن الوجهة الأصلية التى قصد إليها ابن سينا نفسه ، وأعنى بهذه المسألة مسألة ضرورة وجود الإنسان الصالح لأن يسن للناس ويعدل بينهم : فقد قال ابن سينا فى الفصل الثانى من المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء) وهو الفصل الذى أفرده لإثبات النبوة : إن العناية الإلهية اقتضت وجود أشياء لا ضرورة لها فى البقاء ، ولكنها تنفع فى البقاء ، وإن وجود الإنسان الذى يسن ويعدل ممكن ، وإذن فلا يجوز أن تقتضى العناية وجود تلك المنافع ، ولا تقتضى وجود الإنسان الذى هو أسها [2] . ويرى الجيلانى فى قول ابن سينا

---

(١) انظر ص ٥٣ س ٢ ـ ٦ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضا ص ١٩٧ ـ ١٩٨ من التعليقات .

(٢) ابن سينا : كتاب الشفاء ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٤٧ .

هـذا أنه موافق لقول الإمامية باستخلاف الله للنبى ، و بتعيين النبى للإمام ونصبه للوصى ، إذ هو يتساءل قائلا : إذا كانت المنـافع التى لا ضرورة فى وجودها لبقاء الإنسان وكمالاته ، لا تفوت عن عناية الله ، فـكيف يمكن إذن أن يفوت عن هذه العناية ماله دخل عظيم فى بقاء الإنسان وكمالاته ؟ وينتهى الجيلانى إلى تخريج معنى لعله أبعد ما يكون عن المعنى الذى قصد إليه ابن سينا ،وهو أن السان لا يترك وجود الإمام ، وأن النبى لا يترك نصب الوصى[1] . وهو لا يقف عند هذا الحدمن التأويل والتخريج ،و إنماهو يتجاوزه إلى ما هو أبعد من حدود الإسراف والتعسف ، وذلك إذ يرى فى قول ابن سينا بمـا يجب على النبى من تدبير لبقاء ما يسنه و يشرعه فى أمور المصالح الإنسانية تدبيرا عظيما ، أن التدبير الذى يعنيه ابن سينا هنا إنما هو مرتبة نصب الوصى ؛ وعلى هـذا يبنى نتيجة تتلخص فى أنه لا يجوز على النبى ترك ما يجب عليه وهو وصيته ، وأن المنصوص عليه والمنصوب لا يمـكن أن يكون غير على بن أبى طالب[2] . وأكبر الظن إن لم يكن أكبر اليقين أن ما يحاوله الجيلانى هنـا من توفيق بين ابن سينا والإمامية ، إنمـا هو أمعن ما يكون فى تحميل ألفاظ ابن سينا أكثر مما تطيق ، وأن تعسفه وتكلفه وذهابه مع الهوى هذا المذهب ليست فى حاجة إلى تعقيب أو تعليق .

و إذا كان التوفيق قد أخطأ صاحب (توفيق التطبيق) فى هذه المسألة الأخيرة، فلعله أن يكون قد حالفه فى مسألة أخرى من المسائل التى تتعلق بالنبوة : ذلك بأنه

---

(١) انظر ص ٥٣ س ١٤ ــ ص ٥٤ س ٥ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضا ص ٢٠٠ ــ ٢٠١ من التعليقات .

(٢) انظر ص ٥٤ س ٦ ــ ١٢ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضا ص ٢٠١ ــ ٢٠٢ من التعليقات .

يوفق بين ما يقوله ابن سينا من أن جميع ما يسنه النبى إنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه ، وأن جميع ما يسنه إنما هو من عند الله [1] ، و بين ما يذهب إليه الإمامية صراحة فى أن ما يسنه النبى لا يجوز أن يكون عن اجتهاد ، وذلك وفقا لما ورد فى الكتاب العزيز من قوله تعالى : «وما ينطق عن الهوى،إن هو إلا وحى يوحى» [2] (سورة النجم : آية ٣ ـ ٤) .

هذه أمثلة من المسائل التى عرض لها المؤلف بالتوفيق بين مذهب ابن سيناو بين مذهب الإمامية فيها ، أو بتطبيق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ، وهى ـ كما أشرت إلى ذلك آنفا ـ ليست كل ماحاول المؤلف أن يصطنع فيه منهجه فى التأويل؛ ولعل أكثر ما يتجلى فيه هذا المنهج إنما هو فى الفصل الأخير من (توفيق التطبيق) ، وهو ذلك الفصل الذى أفرده المؤلف لتفسير كلام الشيخ الرئيس فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء) : فهو قد فسر هنا الألفاظ والعبارات على وجه لم يلائم فيه بين كلام ابن سينا و بين كلام الإمامية فحسب ، بل هو قد حملها من المعانى ما يجعل ابن سينا من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية ، يقول بما يقولون من أن عليا رضى الله عنه هو الخليفة بعد رسول الله بالنص .

---

(١) ابن سينا : كتاب الشفاء ، ج ٢ ، ص ٦٥٠ .

(٢) انظر ص ٥٤ س ١٨ ـ ص ٥٥ س ٢ من متن توفيق التطبيق .

(٤)

منهج توفيق التطبيق وأسلوبه

يلاحظ المتأمل فى (توفيق التطبيق)، وفى منهج التأويل الذى اصطنعه فيه المؤلف بصفة خاصة، أن المسائل التى تناولها بأسلوبه فى التوفيق، وعلى طريقته فى التأويل، قد كان فى بعضها موفقا بقدر ما كان معقولا، فى حين أنه لم يكن كذلك فى بعضها الآخر بقدر ما كان محرفا لبعض النصوص، أو مقتضبا لبعضها الآخر، أو ملتويا فى فهمه، أو متعسفا فى تأويله. ومن هذا القبيل المسائل التى تدور على ترتيب المدينة، وأوصاف الكاملين والعارفين، وشروط نصب الخليفة، ومكانة على بن أبى طالب رضى الله عنه ورأيه فى العلم والعمل، والمعاد، فكل أولئك مسائل منها ما عرض له ابن سينا بالذات، ومنها ما عرض له بالعرض، وكلها قد عرض له الجيلانى بالتوفيق بين مذهب ابن سينا فيها من ناحية، وبين مذهب الإمامية من ناحية أخرى، وانتهى فيها لا إلى أن ابن سينا متفق مع الإمامية فحسب، وإنما هو بعد هذا كله من العلماء الإمامية لاسيما فى الأصول الكلامية، وتلك لعمرى هى النتيجة الكبرى التى ينبغى أن نقف منها موقف التردد، وإن كنا نقف من بعض الموازنات السابقة والنتائج الأخرى موقف القبول الذى يشوبه شىء غير قليل من التحفظ والاحتياط.

وهذا يعنى بعبارة أخرى أن المؤلف فيما حاول من توفيق بين ابن سينا والإمامية، لم يكن موفقا كل التوفيق، كما أنه فيما أورد من نصوص ابن سينا، وفيما تأول

من هـذه النصوص ، لم يـكن بمنجاة من الوقوع فى الخطأ ، ولا بمأمن من نزوة الهوى والتعصب للفـكرة التى يبدو أنها ملـكت عليه نفسه وقلبه وعقله ، ورسخت فى ذهنه مذ بدأ يكتب رسالته إلى أن أتمها ، فلم يستطع خلاصا منها ، أوتجرداعنها . ولو قد خلص المؤلف نفسه وقلبه وعقله من التعصب والتعسف والهوى ، ووقف عند مذهب الإمامية ومذهب ابن سينا معتمدا على النصوص اعتمادا يقوم على الفهم السليم ، ويرمى إلى تحرى الحقيقة خالصة لوجهها ، لعله لو قد فعل هذا كله أو بعضه لا نتهى إلى نتائج غير تلك التى انتهى إليها ، ولـكان لهـذه النتائج قيمة أعظم خطرا وأبعد أثرا من الناحيتين التاريخية والمذهبية .

وكما لم يـكن مؤلف (توفيق التطبيق) بمأمن من الوقوع فى الزلل من حيث منهجه فى التأويل ، فهو لم يكن كذلك بمنجاة من الوقوع فى الخطأ من حيث اللغة والتصرف فى بعض ألفاظها وعباراتها على نحو يبدو معه أسلوبه فى بعض مواطن من رسالته قلقا أو مهلهلا أو ركيكا :

فمن أمثلة ذلك حديثه عن الإنسان الذى يقول فيـه : « وإن قوى له صفة الحيوانية ، وتنزل إلى مرتبة السفلى ، فصاروا بالفعل فيهـا ، غشيت أبصارهم وبطلت بصيرتهم ، كأنمـا ختم على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، فيزيد نقصانهم شيئا فشيئا ، حتى يزيل عنهم استعداد الـكمال ، وكانوا كالحجارة بل هم أشد قسوة منها ، ولا يقبلون الهدى . . . » [1] : فهو هنا يتحدث عن الإنسان وهو لفظ مفرد ، ثم لا يلبث أن يعيد عليه ضمير الجمع ، لا لشىء إلا ليضع فى سياق حديثه

---

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٢٠ س ١٩ — ٢٢ .

الآيتين الكريمتين اللتين اقتبسهما والضمائر فيهما بادية فى صيغة الجمع . ومن أمثلته أيضا حديثه عن الأنبياء والأوصياء وعصمتهم عن المعصية ، وذلك إذ يقول : « وأما العصمة عن المعصية كلها لما علمت أن طبيعتهم فطرة كارهة عن القبيحات ، راغبة إلى المحسنات ، ولعلمهم بالحسن والقبيح ، لا يلتفتون بالمكروه والمبيح ، فضلا عن الحرام والقبيح .... » [1] : فهو هنا يقول « لا يلتفقون بالمكروه » ، وكان ينبغى أن يقول « لايلتفتون للمكروه أو إلى المكروه » ، ويستعمل لفظ « المبيح » ، وكان ينبغى أن يستعمل لفظ « المباح » ، ولكن التزامه السجع وحرصه عليه فى هذه العبارة قد اضطره إلى أن يؤثر المبيح على المباح ، لا لشىء إلا لتستقيم سجعته بين القبيح والمبيح . ومن أمثلته كذلك قوله : « .... ووجود الوهم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء كمال ، ومتابعتهم وإطاعتهم ورياستهم ضال وإضلال ، لأن وجودها آلة للكمال ، ومعدات للعروج بدار الوصال » [2] : فهو هنا يتحدث عن الوهم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء ، فيستعمل ضمير الجمع المذكر أولا فيقول « متابعتهم وإطاعتهم ورياستهم » ، وكان ينبغى أن يقول « متابعتها وإطاعتها ورياستها » ؛ ثم لا يلبث أن تستقيم لغته فيستعمل الضمير المناسب لجمع التكسير فيقول « لأن وجودها آلة للكمال » .

ومهما يكن فى منهج (توفيق التطبيق) من إسراف أو تعسف فى التأويل ، وفى بعض ألفاظه وعباراته من ضعف أو تعثر فى الأسلوب ، فإنه لا سبيل إلى إنكار ما لهذه الرسالة من قيمة علمية : ذلك بأنها تعطينا صورة واضحة لمذهب الإمامية

---

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٢٤ س ٣ — ٥ .

(٢) توفيق التطبيق: هذه الطبعة ، ص ٩٣ س ١٨ — ٢٠ .

الاثنى عشرية وعقيدتهم وطريقتهم فى التأويل ، فضلا عما تظهرنا عليه من العناصر العقلية والنقلية التى انبثت فى تضاعيف هذه العقيدة وذلك المذهب ، وكان لها أثرها فى صبغهما بالصبغة الفلسفية والكلامية إلى جانب ما تتلونان به من ألوان دينية وسياسية .

(٥)

توفيق التطبيق بين التحقيق والتعليق

يرجع عهدى بتحقيق (توفيق التطبيق) إلى وقوفى على النسخة الفوتوغرافية التى أشرت إليها فى مستهل هذا التقديم ، والتى جعلت من بعض ما اشتملت عليه موضوعا لذلك البحث الذى أعددته عن (ابن سينا والشيعة) ، وألقى فى المهرجان الألفى لذكرى الشيخ الرئيس [١] . على أنى لم أكد أمضى فى الإلمام بهذه النسخة الفوتوغرافية حتى ألفيتها دقيقة الخط عسيرة القراءة مستكرهة الحل فى كثير من مواطنها ، و بينا أنا فى أخذ ورد مع المخطوط ، وفى عزم وتردد مع نفسى ، إذا بزميلى وصديقى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الذى دلنى على هذه النسخة ، ينبئنى بأن ثمة نسخة أخرى منه ما تزال طى الفيلم الفوتوغرافى ، وأن معهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية بصدد إخراج صورة مكبرة لهذا الفيلم ، وماهى إلا أيام حتى أصبحت هذه النسخة الأخرى بين يدى ، ومن حسن الحظ أنها جاءت أجود وأوضح فى خطها ، ومن ثم أيسر فى قراءتها ، وأعون ما تكون على

(١) انظر ص ٥ من هذا التقديم .

تذليل كثير من العقاب ، وتيسير كثير من الصعاب ، التى حفلت بهـا النسخة الأولى . ومن هنا يتبين أن المعول فيما أنشر اليوم من متن (توفيق التطبيق) كان على هاتين النسختين الفوتوغرافيتين اللتين يـكفى أن أقدم لـكل منهما وصفا إجماليا فيما يلى : ـ

(١) فأما النسخة الأولى فعنوانهـا هو (رسالة فى إثبات أن الشيخ الرئيس من المسلمين من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية رضوان الله عليهم) ، ومكتوب فى رأس الصفحة الأولى منها على الجانب الأيسر هـذه البيانات : « تهران ـ ملك . رسالة فى إثبات (بوعلى) . ميكرفيلم كاليان ـ تهران سراى حاج حسن » . وتقع هـذه النسخة فى اثنتين وعشرين لوحة (مقاس ١٥٫٥ × ٢ ر ١٩) ، وتشتمل كل لوحة منهـا على صفحتين ، تعد إحداهما وجها وتعد الأخرى ظهرا لورقة واحدة ، فيما عدا اللوحة الأولى فإن نصفها الأيمن عبارة عن نهاية لرسالة أخرى يفهم منها أنها حاشية كتبها شخص اسمه كرم على الخراسانى ، وفيما عدا اللوحة الأخيرة أيضا فإن نصفها الأيسر عبارة عن رسالة بالفارسية ؛ ومن هنا يمـكن أن يقال إن رسالتنا تقع فى إحدى وعشرين لوحة أو ورقة ، أو فى اثنتين وأربعين صفحة . ولمـا كانت هـذه النسخة مـكتوبة بخط فارسى ، ويرد أصلها إلى طهران ، فقد رمزت لها بحرف « ط » .

(٢) وأما النسخة الثانية فليس فى أولها ما يدل على عنوانها ، ولـكنها تبدأ مباشرة بالبسملة ، وفى آخرها بيانات تفيد أنهـا رسالة فى تحقيق مذهب ابن سينا ، وأن مؤلفها هو على بن فضل الله الجيلانى القونى الزاهدى ، وأن تاريخ الفراغ من نقلها هو ـ كما يقول ناقلها قاضى محمد فاروق الأنصارى فى آخر الرسالة ـ هو يوم

السبت عشرين من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٢١ هـ = ١٥ أغسطس ١٩٠٣ م .
ويستفاد من البيانات الواردة فى آخر هـذه النسخة أن أصلها يرجع إلى مكتبة ليتون Lytton بجامعة عليكرة ، ورقم الفيلم ٣٠٢٠ من ٤٤٢ـ ٤٩٤ ، ورقم المخطوط فيها ١٥ عربية . وهى تقع فى ٥٠ لوحة (مقاس ١٧٠ × ٢٥٧ مليمترا) تشتمل كل لوحة منها على صفحتين إحداهما وجه والأخرى ظهر لورقة واحدة فيما عدا اللوحة الأولى فإنها تشتمل على صفحة واحدة ، ومن هنا كان عدد صفحات الرسالة فى هذه النسخة تسعا وتسعين صفحة . وقد تمت هذه النسخة تصويرا بمكتبة جامعة عليكرة فى يوم الأربعاء ١٦ من يناير سنة ١٩٥٢ م . ولما كانت هـذه النسخة مكتوبة بخط نسخ هندى ، ويرجع أصلها إلى مكتبة جامعة عليكرة ، فقد رمزت لها بحرف « ع » .

وقد بدا لى من تحقيق هاتين النسختين ومقابلة إحداهما على الأخرى أنهما مختلفتان من نواح عدة وفى مواطن مختلفة : فتارة يكون الاختلاف فى لفظة ، وتارة أخرى يكون فى عبارة ، وحينا يكون زيادة فى إحداهما ونقصا فى الأخرى ، وحينا آخر يكون إسقاطا لقسم بعينه من إحدى النسختين وإثباتا له فى النسخة الأخرى : فقد وجدت مثلا أن الرسالة كما وردت فى نسخة ط تشتمل على مقالتين : المقالة الأولى فى وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية ، والمقالة الثانية فى أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية فى مسألة الإمامة ، ويخالف المخالف كله فى هذا المرام . والمقالة الأولى من هاتين المقالتين ليس لها وجود فى نسخة ع ، وإنما الرسالة فى هذه النسخة مقالة واحدة هى المقالة الثانية فى نسخة ط . وحتى هذه المقالة الثانية فإن نسخة ع قد أوردت فيها زيادة ليس لها مقابل فى نسخة ط ، ولهذا

آثرت أن أثبت الرسالة بمقالتيها اللتين أوردتهما نسخة ط ، وبالزيادة التى أوردتها نسخة ع ، وأشرت إلى هذه الزيادة فى مواضعها من هوامش هذه الطبعة ، كما جعلتها مطبوعة بحروف مختلفة عن الحروف التى طبع بها بقية المتن المتفق عليه فى النسختين . ومعنى هذه بعبارة أخرى أن المتن المتفق عليه فى النسختين قد طبع بما يعرف فى لغة المطبعة ببنط ١٦ ، على حين أن الزيادة التى فى نسخة ع وليس لها مقابل فى نسخة ط قد طبعت بما يعرف فى لغة المطبعة ببنط ٢٠ [(١)] ، وذلك تمييزا لها من ناحية ، وتفرقة بينها و بين نصوص ابن سينا التى أوردها مؤلف توفيق التطبيق وعكف على تفسيرها فى الفصل الأخير من رسالته ، وآثرت طبعها بما يعرف فى لغة المطبعة ببنط ٢٤ من ناحية أخرى .

وقد عمدت فى هذا التحقيق إلى موازنة النسختين ومقابلة إحداها على الأخرى ، وإلى قراءة المعانى أكثر من قراءة الألفاظ لا سيا فى المواضع التى يسقط فيها لفظ أو ينبهم فيها لفظ آخر ، وما أزال باللفظ المنبهم أو الساقط أستوحى عبارته التى ورد فيها حتى يتهيأ لى أنسب الألفاظ لهذه العبارة أو تلك ، وأكثرها اتساقا مع المعنى وملاءمة لما وضح أو قارب الوضوح من حروفه ؛ وما كان مستغلقا أو مستكرها أو متروكا على بياض من هذه الألفاظ ، فقد التمست له اللفظ الذى تستقيم به العبارة بقدر المستطاع ، وجعلت هذا اللفظ الملتمس بين قوسين مستطيلين هكذا [ ] .

ولما كانت الرسالة حافلة بالآيات القرآنية الكريمة ، فقد رأيت أن أثبت فى

(١) انظر ص ٢٢ س ٧ ص ٢٦ س ٧ .

الهوامش السور التى منها هذه الآيات ، والرقم الذى تتعين به كل آية فى كل سورة .

ومما تجب ملاحظته أن فصول الرسالة لم ترد فى إحدى النسختين أو فى كلتيهما معنونة كلها ، ولهذا فما كان منها معنونا أثبت له عنوانه الوارد ، وما لم يكن كذلك فقد وضعت له العنوان الذى يلائمه على الوجه الذى يتمشى فيه مع الكلام الذى يندرج تحته .

هذا فيما يتعلق بتحقيق المتن ؛ أما فيما يتعلق بالتعليقات عليه ، فقد آثرت أن تكون تعليقاتى أدنى إلى الإفاضة منها إلى الإيجاز ، لا سيما فى بعض المواطن التى يعرض فيها المؤلف لمشكلات فلسفية أو كلامية أو تأويلية تحتاج فى مناقشتها إلى أخذ ورد ، و إيراد الآراء المخالفة لرأى المؤلف فى هذه المشكلات من شأنه أن يكشف عن وجه الحق فيها .

ولكى يقع القارىء فى يسر على مواطن المتن من التعليقات ، فقد رُقمت الأسطر فى المتن ، وعُين فى رأس كل تعليق رقم الصفحة ورقم السطر الوارد فيهما نص الكلام المعلق عليه .

وهكذا يتبين من كل ما تقدم مختلف النواحى المتصلة بهذه الرسالة التى يسعدنى أن أقدمها اليوم بين يدى المشتغلين بالدراسات الفلسفية الإسلامية عامة ، والمعنيين بفلسفة الشيخ الرئيس وعقيدته خاصة ، كما يسرنى أن أحمد لكل من صديقى وعضدى الأستاذ كامل أحمد محمد ، وتلميذىّ الصديقين الأستاذ أبى الوفاء الغنيمى التفتازانى ، والأستاذ محمد رشاد رفيق ، ما قدم من عون ، وما بذل من جهد ، إبان العمل على إخراج (توفيق التطبيق) من صوره الفوتوغرافية إلى صورته هذه المطبعية ، الذى أرجو أن أكون قد وفقت فيما قدمت به له ، وما حققت منه وما علقت به عليه ، إلى أداء

بعض ما ينبغي أداؤه نحو الشيخ الرئيس ، من إحياء ذكره ، وتخليد أثره ، بدراسة ما خلف هو من مصنفات ، وبحث ما أبدى فيه من آراء ومقالات ، دراسة وبحثا قوامهما المنهج العلمي ، وغايتهما إحياء تراثنا الإسلامي ؟

القاهرة : ١١ جمادى الاولى ١٣٧٣ هـ
١٦ يناير ١٩٥٤ م

محمد مصطفى حلمي

توفيق التطبيق

فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية

لعلى بن فضل الله الجيلانى

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد مصطفى حلمى

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

بجامعة القاهرة

الطبعة الأولى

[١٣٧٢ هـ — ١٩٥٣ م]

طبع بدار إحياء الكتب العربية

عيسى البابى الحلبى وشركاه

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله إيمانا بوحدانيته ، وإقرارا بصمدانيته ، والشكر على إتمام نعمته بولاة أئمته ، والصلاة على سيد بريته محمد وآله المصطفى من عترته .

أما بعد : ٥

فيقول أضعف عباد الله ، وأحوجهم إلى غفران الله ، على بن شيخ فضل الله الجيلانى القونى الزاهدى : قد وقعت فى مجلس بعض السادات الكرام ، مع[1] العلماء العظام ، حفظهم الله تعالى عن الآلام والأسقام ، فى بلدة الشيراز فى سنة ألف وستين واثنين من هجرة خير البرية ، عليه ألف ألف تحية ، [حيث] شرع بعضهم بالمقال ، بأوصاف أهل التفضل والحال ، من السلف والخلف من أكابر العلماء ، وأساطين الحكماء ، رضوان ١٠ الله تعالى عليهم ؛ وينجر[2] الكلام بأحوال الشيخ الرئيس ؛ ونسبه بعضهم إلى الكفرة زخرفة ، وبعضهم إلى أهل السنة غرة[3] ، وبعضهم إلى الزيدية جهالة[4] . ويطول الكلام فيما بينهم فى هذا المقام[5] ، ولا حاصل لهم من هذا المقال إلا القيل والقال وإظهار الكمال . ثم توجه واحد منهم إلىّ فقال : ما ظنك فى حقه من الحال[6] ؟ قلت : إن بعض الظن إثم فلا تبال ، ونعتقد فى حقه ما هو حقيق به أنه موحد مؤمن ١٥ من الإمامية . ثم قال : ما الدليل أنه من الإمامية ؟ قلت : ما قاله فى آخر فصل[7] من كتابه الشفا فى الخليفة والإمام ، بحيث لا يخفى على ذوى الأفهام .

والعجب كل العجب أنه لو قيل لهؤلاء الذين ينسبونه إلى الكفر : أكان هو من أبناء المسلمين ؟ يقولون : نعم . ولو قيل لهم : أأنتم[8] أفضل وأفهم وأذكى منه ؟

---

(١) فى ط من . (٢) سقطت فى ع . (٣) فى ط هفوة ، وسقطت فى ع .
(٤) فى ط ، ع جهلة . (٥) فى ع المقال (٦) فى ع الخيال
(٧) فى ط ، ع الفصل . (٨) فى ط ، ع أنتم .

يقولون : لا . ولو قيل لهم : أكان [1] انصرافه عن دين آبائه لأمر الدنيا ؟ يقولون : لا . فحينئذ ليت شعرى لم صار هذا من الكافرين ، وهؤلاء من المسلمين !فلا يقولون بما لايعلمون إلا تقليدا للأشاعرة الذين ينكرون جميع قواعد الحكمة من العلية والمعلولية ، واللزوم والوجوب ، وغيرها من الأصول الحقة البرهانية ؛ وما قالوا فى التهافتات من المزخرفات يدل صريحا على عدم إدراك كلام الحكماء والاطلاع بمرامهم ؛ وما نسبوا إليهم من عدم العلم بالجزئيات توهم ، وإنكار الحشر الجسمانى افتراء ، والقول بقدم العالم اشتباه ، لأن للقدم فى اصطلاحهم معانى كثيرة ، واحد منها مختص بالواجب ، وانتساب غيره لغيره ههنا لا ينافى الشريعة عند أولى النهى كما فصلنا فى حاشية الإشارات والشفا ، [و] لا يناسب ذكره ههنا . والمقلدون للأشاعرة لا يشعرون بحيث [2] يظنون أن ما يقولون به نصرة للدين ، ولايعلمون أنه [3] عداوة به ، ومضرة عليه ، فيقولون بما لا يعلمون [4] .

ولما سمع هذا المقال ، بعض أهل الفضل والحال ، والحريص فى طلب الكمال ، والمجد بإظهار الحق على ما قال : خذ العلم من أفواه الرجال ، التمس منا [5] أن نفسر هذا الفصل بروية [6] ، ونبين على ماهو رأيه ، ويحق الحق ، ويبطل الباطل . وبالغ فيه حق المبالغة حتى يلزم منا إنجاح طلبته على نهج مطلبه ، مع ضيق المجال ، وتشتت البال ، واختلاف الأحوال [7] ، وقلة البضاعة ، وعدم المهارة فى صناعة الكلام على وجه الكمال ، وأستعين بالله على جميع الأحوال [8] ، إنه هو الولى التوفيق ، وبالإهداء حقيق ، وبالإلهام وثيق .

اعلم أيها الأخ الشفيق ، والعالم الوفيق ، إن أردت أن تشرب كأسا من الرحيق ، وجرعة من التحقيق ، فاشرع أولا بتهذيب الأخلاق ، واقلع عن [9] باطنك فوافى [10] النفاق ، واشتغل بالتخلية والتحلية على نهج الشريعة الشريفة،كما أشار إليها سيد العابدين ،

(١) فى ط ، ع أن .   (٢) فى ط ، ع بحيث لايشعرون .   (٣) سقطت فى ط .
(٤) فى ع لايعقلون .   (٥) فى ط ، ع منى .   (٦) فى ط برويته .
(٧) فى ع الحال .   (٨) ورد بعد ذلك فى ع : « إنه هو الولى المتعال ، إخلاصا بتوفيقه ، واعتمادا بهدايته ، وتوكلا بإلهامه » ، وهو لايكاد يخرج فى معناه عما ورد فى ط ، ع من قوله : « إنه هو ولى التوفيق ، وبالإهداء حقيق ، وبالإلهام وثيق » . وأكبر الظن أن تكون تلك الزيادة التى وردت فى ع من وضع الناسخ .   (٩) سقطت فى ط .
(١٠) سقطت فى ع .

وإمام المتقين عليه ألف ألف التحية ، فى الصحيفة الكاملة أولا فى مكاره الأخلاق ومذام الأفعال ، وثانيا فى مكارم الأخلاق ومرضى الأفعال ، ولا يحصل بدونها القرب والوصال .

ونذكر لك نبذة مقتبسة من القرآن ، إشارة إلى عناية ولى الإحسان ، موعظة للعالمين ، تبصرة للسالكين ، تقدمة للعاشقين ، تذكرة للعارفين ، كما قال عز من قائل: « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون[1] » . وهذه الكلمات القرآنية ، والتنبيهات الفرقانية ، تشتمل على جميع الكمالات الإنسانية مجملة ، علمية كانت أو عملية ، وعليك استنباطها من القرآن مفصلة ، لتعلم أن هذه الدار هى دار الاستكمال ، ولو لم يحصل فيها الاستبصار ، لكان القلب أعمى فى دار القرار ، كما قال عز من قال : « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا[2] » . فاجتهد لئلا تضل عن سبيل الحق ، « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا[3] » ؛ وطهر قلبك عن الدنيا ومتاعها طهورا ، حتى يكون سعيكم مشكورا . فإذا خلصت عن دار الغرور ، ومربض الشرور ، وصلت إلى مقام الحضور ومحل السرور ، وطلعت شمس المعارف عن مطالعها ، وتنور[4] القلب ، وأشرقت الأرض بنور ربها ، وترتفع[5] أغطية ظلام الجهالة عن مشكاة الضمائر ، وتتلألأ أنوار العقول من البصائر ، « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد[6] » . فإذا ظفرت بهذا المقام فقد فزت فوزا عظيما ، ورأيت نعيما وملكا كبيرا ، وهذا يكون من جملة سفرك إلى الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . وذكر هذه النصائح فى هذا المقام لكونها مناسبة

(١) سورة البقرة ، آية ١٧٧ . (٢) سورة الإسراء ، آية ٧٢ .
(٣) سورة العنكبوت ، آية ٦٩ . (٤) فى ط ، ع تنورت .
(٥) فى ط ، ع ترتفع . (٦) سورة ق ، آية ٢٢ .

لهذا المرام ، لأن هذه الملكة الكمالية والدرجة العالية لاتحصل بدون الحكمة الكاملة والأعمال الصالحة . وهى منجية إذا كانت مأخوذة من الشريعة[1] الغرا ، بالتمسك بالعروة الوثق ، ومتابعة أئمة الهدى عليهم الصلوات والتحيات ، من مفيض الخيرات والبركات .

٥ وإذا عرفت هذا فاعلم[2] أن هذه الرسالة مشتملة على مقالتين .

---

(١) فى ط شريعة .

(٢) إلى هنا تتفق نسختا ط ، ع ، وما يأتى بعد ذلك وارد فى ط وساقط فى ع ، وسنشير إلى نهاية السقط فى موضعه بعد . على أن نسخة ع قد زادت بعد ذلك العبارة التالية : « . . عن المقصود من تحرير هذه الرسالة بيان . . . » .

المقالة الأولى

فى وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية

المقالة الأولى

فى وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية

وفيه فصول

الفصل الأول

اعلم أن كل ما يتصور فى العقل إما ضرورى الوجود باعتبار أنه فى الخارج ، أو ٥
ضرورى العدم فى الخارج ، أو لم يكن ضرورى الوجود والعدم فى الخارج ، بل له فى
حد ذاته فى الخارج صلاحية الوجود والعدم . ويسمى الأول واجبا ، والثانى ممتنعا ،
والثالث ممكنا : فلو لم يكن الواجب فى الخارج فيما بين الموجودات موجودا ، لم يكن
شىء فى الخارج موجودا ؛ أما الممتنع فلأنه لا يكون له صلاحية الوجود ، فهو عدم
محض فلا يكون موجودا ؛ وأما الممكن فلأن ما حصل له فى ذاته فى الخارج هو ١٠
قابلية الوجود لا الوجود ، فوجوده فى الخارج شىء غير سنحه ، لأن سنحه كله من هذا
القبيل ، والغرض أنه لا يكون شىء آخر من غير سنحه موجودا ، فيلزم أن لا يكون
شىء فى الخارج موجودا ، وهو باطل بديهة ، فيكون الواجب موجودا فى الخارج ،
وهو المطلق ضرورة .

الفصل الثانى

فى برهان التوحيد وعينية الصفات

إذا أثبتنا واجباً فى الخارج ، ثبت به التوحيد أيضا : لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود . ولو كان متعددا ، لم يكن هو أعلى وأشد مراتب الوجود بهذا التقرير، ولم يرد شبهة افتخار الشياطين ، كما لا يخفى على المتأملين . ويلزم منه أيضا كون جميع الصفات الحقيقية للبارى[1] عين ذاته ، بمعنى أن يصدر عنه لذاته بذاته جميع ما يصدر عن غيره مع صفاته ، وإلا يلزم الإمكان أو الدور ، والنسبة لـكلها مستحيلة ، فيجب أن لا تـكون زائدة .

---

(١) فى ط. البارى .

المقالة الثانية

فى أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية
فى مسألة الإمامة ويخالف المخالف كله فى هـــذا المرام

المقالة الثانية

في[1] أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية
في مسألة الإمامة ويخالف المخالف كله في هذا المرام .

وإذا عرفت هـذا فاعلم عن المقصود من تحرير هذه الرسالة بيان أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ويخالف المخالف كله في هذا المرام : فالحرى بنا أولا بيان هذه المسألة على مذهب الإمامية ،ثم تفسير كلام الشيخ وتطبيقه عليه على وجه لا يعتريه الشك فيه للمنصف الذكى ، ولا كلام لنا مع المعاند الغبى ، والعمدة فيهما إثبات وجوب كون الإمام معصوما .

وطريق كون الإمام معصوما على مذهبنا بوجهين [2] : الدلائل النقلية ، والبراهين العقلية . ونختص في هذه الرسالة بالبرهان العقلى ، لأنه هو في المعارف أحكم ، وفي إفادة اليقين أتم ، ونقتصر منه بما أعطانى ربى ، لأنه أوثق عندى .

ويمكن لنا إثبات إمامة على عليه السلام وخلافته بمسلكين : أحدهما بطريق البرهان لذوى الأفهام ، وثانيهما بمتفقات الفريقين للعوام ، ثم يجرى على جميع أئمة الأنام عليهم الصلاة والسلام . ونذكر طريق البرهان أولا بأنحاء مختلفة ، وبمناهج متعددة ، لاختلاف استعدادات الإنسان لتحصيل اليقين بطريق البرهان . وإذا كانت المناهج متعددة ، والمقدمات مختلفة في الظهور والخفاء ، فلا يحصل الحرمان لأحد من أولى النهى ، فيكون في [3] الإفادة أعم ، وفي تحصيل اليقين أتم .

(١) تحقيق الكلام في الإمامة

اعلم أن تحقيق الكلام في الإمامة مبنى على سبع مسائل : أولاها في تعريفها ؛ وثانيتها في أنه [4] هل يجب نصب الإمام بعد انقراض زمان النبوة أم لا ، وعلى تقدير وجوده إما على الحق أو على الخلق عقلا أو سمعا ؛ وثالثتها أى شئ يقتضى وجوده بين الخلائق ؛ ورابعتها ذكر الصفات التي يجب أن يكون الإمام متصفا بها ؛ وخامستها البحث

---

(١) إلى هنا ينتهى ماوقع من سقط في نسخة ع ، وما ورد من زيادة في نسخه ط ، وأشرنا إلى بدايته في ص ٦ هامش ٢ من متن هذه الرسالة . (٢) في ع وطريق إثبات وجوب كون الإمام معصوما على مذهبنا بوجهين . (٣) في ط من . (٤) في ط ، ع أنها .

عن تعيين الإمام فى زمان الشريعة ؛ وسادستها هل يجب أن يكون الإمام موجودا دائما ، وهل يجوز زمان التكليف حال غير وجوده ، أوفى بعض الزمان أم لا ؛ وسابعتها فى عدده .

وفى كلها ذهب من ذهب ؛ ولكن مذهب الإمامية رضوان الله عليهم أنه يجب نصب الإمام على الله تعالى عقلا ، وبالسمع كشفا ، ويجب وجوده دائما عقلا ، وتعيينه وعدده سمعا ، وقيل يمكن إثبات تعيينه عقلا ، ولو كان المراد خاصا لا عاما فلا يكون بعيدا .

وهذه المسائل كلها لا يكون محتاجا إليها ههنا ، بل المحتاج إليها ههنا : تعريف الإمام وأوصافه ، وتعيينه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم . وما يحتاج إليه نذكره مفصلا ، وما لا يحتاج إليه قد نشير إليه مجملا للمناسبة[١] .

(٢) تعريف الإمامة

وأما تعريف الإمامة فاختلف القوم فيه ، واختيارهم أنها رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وعرفها المحقق الطوسى فى بعض رسائله : الإمام هو الإنسان الذى له الرياسة العامة فى أمور الدين بالأصالة فى دار التكليف . وهذا التعريف أحسن وأفيد مما اختاره القوم وغيره من العلماء ، لسلامته[٢] عن النقض والمنع ، ولكونه مطردا فى مواضع الاستعمال ، وموافقا لكلام الأئمة الأطهار ، لأن الإمامة بأمر الله وبتأييده ، ونصب الإمام من قبله ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم يبين[٣] هذا الأمر بأمر ربه ، فتكون خلافة الإمام أصالة من الله بأن يكون نائب مناب[٤] نبيه عليه السلام . والأخبار بهذا المعنى كثيرة من المصدقين[٥] ومذكورة فى الكافى وغيره من [كتب] الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

وبما ذكرنا بطل قول من توهم أن قيد الأصالة للاحتراز عن نائب يفوض إليه الإمام عموم الولاية ، فإن له رياسة عامة ، لكن ليست بأصالة . ثم اعترض بأن هذا النائب يخرج بقيد العموم ، فإن النائب المذكور لا رياسة له بالنسبة إلى[٦] إمامه ، فلا تكون عامة . فإن قلت : إذا كان له أصالة من الله كما حققت ، فلا يكون الفرق

(١) فى ع بمناسبة . (٢) فى ط بسلامته . (٣) فى ط مبين . (٤) فى ع نائبا مناب .
(٥) فى ع الصادقين أو العارفين . (٦) فى ط ، ع بالنسبة على .

حينئذ بين النبي والإمام ، فلا يكون الحد مانعا . قلنا : الفرق بين ، لأن الإمام منصوب من الله أصالة بأن يكون نائبا للنبي ، والنبي لا يكون نائبا . فمعنى النيابة مأخوذ من معنى الإمام بهذا المعنى ، فلا يحتاج إلى قيد زائد للفرق كما اعتبر بعض المتكلمين ، وزاد بواسطة النبي أو البشر ، بل يضر ، لأنه إذا كان منصوبا من النبي لكان من الخلق لا من الحق ، فلا يكون من مذهبنا . وما قيل فى بيان الفرق أن فى معنى النبي والرسول ٥
[ما] لا يكون معتبرا أن يكون عاما بخلاف الإمام ، ليس بجيد ، لأن معنى الإمامة فيما نحن فيه فرع وتابع للنبوة . فلو[١] كان نبوة النبي ورسالته عاما فى أمر الدين والدنيا للكافة كما لنبينا ، تكون إمامة نائبه ووصيه أيضاً للكافة عاما . ولو كان للبعض ، كما الأنبياء السابقة عليهم السلام ، تكون إمامة أوصيائه أيضا للبعض مثل نبيه ، وإلا[٢] يلزم زيادة الفرع على الأصل ، وهو غير جائز . وما استدلوا بوجوب عمومه ١٠
يكون بالنسبة إلى أمة نبيه جمعا بين الدليلين فلا ينافيه . وما قيل إن إبراهيم عليه السلام صار بعد مرتبة النبوة إماما ، فلا ينافيه أيضا لكونه بمعنى آخر ، لأن لفظ[٣] الإمام مشترك بين معان مختلفة ــ كما بين فى موضعه ــ قال العلامة الحلى[٤]: فى رياسة عامة فى الدنيا والدين لشخص من الأشخاص ، وفيه ما فيه . وإذا عرفت هذا فنقول : الإمامة رئاسة من الله عامة فى الدنيا والدين بنيابته على جميع أمته . ١٥

(٣) الصفات التى لا بد أن يتصف بها الإمام

الصفات التى لا بد أن يتصف الإمام بها عشرة : الأول العلم الكافى بحقايق الأشياء من أمور الدين والدنيا ؛ والثانى الشجاعة ؛ والثالث الكرم ؛ والرابع حسن الخلق والخلق ؛ والخامس حسن الرأى والتدبير ؛ والسادس الصبر فى المحن والبلاء والفتن ؛ والسابع الأفضلية فى رعيته من جميع الجهات والاعتبار ؛ والثامن البراءة والطهارة ٢٠
عن جميع العيوب المنافرة فطرية أو عرضية ؛ والتاسع ظهور الآيات وخارق العادات والمعجزات منه ؛ والعاشر العصمة ، واختلف[٥] فى تعريفها من قال بها :

(٤) العصمة

قالت الحكماء : هى ملكة فى النفس لا يصدر من صاحبها معها المعاصى .
وقالت المعتزلة : هى لطف على المكلف لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب ٢٥
المعصية مع قدرته على ذلك .

---

(١) فى ع فلما . (٢) فى ط فلا . (٣) سقطت فى ط . (٤) فى ع « وقال علامة الحق رحمه الله تعالى » (٥) فى ط ، ع واختلفوا .

وقالت الأشاعرة : هى القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على المعصية .

وقيل : هى صفة بدنية أو نفسانية مختصة [١] ، تقتضى امتناع المعاصى [٢] معها .

وقال العلامة الحلى رضى الله عنه فى بعض تصانيفه : العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف لايكون له مع ذلك داع إلى[٣] ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك .

وقال المحقق الطوسى فى بعض رسائله : العصمة هى مايمتنع المكلف معه[٤] من المعصية متمكنا فيها ولا يمتنع منها مع عدمه . وما ذكره المحقق أحسن مما ذكره غيره .

على أن شيئا منها لايخلو عن شىء . وإن تعرضنا لبيان نقضها وخللها والنقود والردود فيها لطال الكلام ، فلا يكون مناسب المقام ، فينبغى أن نعرفها على نهج الصواب بعون الله الحكيم الوهاب ، ليعلم منه حقية المقال ، موافقة لمورد الاستعمال على وجه الكمال بريئة عن النقص والخلل ، مشتملة على جميع العلل ، كما هومعتبر عند أهل الصناعة والعمل ، وهو أن العصمة قوة روحانية وموهبة فطرية مختصة بالنفوس القدسيه لاستعدادها الذاتى[٥] ، لتحصل بها حقايق مشاهدة عقلية بقدر طاقتها على ما كان عليها ، ولا يحصل معها العصيان والسهو والنسيان ، وإن كان ممكنا لها لذاتها .

لكن تحقيقها على وجه الاستحسان يقتضى تعريف النفس الناطقة ، وبيان جوهريتها وتجردها ، وذكر مراتب الموجودات فى المركبات الكائنة ، لئلا يبقى بعدها [٦] ريب وشين ، كأن كلها رأيت بالعين ، لتكون إفادة البرهان كالمشاهدة فى الأعيان ، ونختص [٧] ههنا بالبرهان ، الذى أفاض علينا ولى الإحسان فنقول أولا :

(٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات

النفس الناطقة : جوهر مجرد عن المادة فى حد[٨] ذاتها ، وتتصرف فى البدن آلاتها ، وشأنها إدراك المعقولات ومشاهدتها بقدر طاقتها . ويعلم منه أن لها قوتين : علمية لتجردها ، وعملية لتصرفها فى البدن ، وكل منهما يصلح أن يكون مطابقا للواقع ، ومصالحا ونفعا فيه ، أو مخالفا له وفسادا وضررا عليه ، فيحتاج إلى معلم لايكون فى طوره الخطأ والخلل ، ويكون معصوما عن النقص والزلل .

---

(١) فى ط مختلفة . (٢) سقطت فى ط .
(٣) فى ط ، ع على . (٤) فى ع معها . (٥) فى ط ، ع الذاتية
(٦) فى ع بعده (٧) فى ط ، ع ونختصر . (٨) سقطت فى ع .

وأما بيان جوهرية النفس الناطقة أن الممكنات كلها ، إما أن تكون جوهرا أو عرضا ؛ وما يكون له فى وجوده الخارجى استقلال واستقرار فى ذاته بدون تابعيته غيره، بحيث لا يكون[1] وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره فجوهر ، وبعكسه عرض . والنفس مستقلة بذاتها ضرورة ، فتكون جوهرا[2] ، ولها خواص الجوهر أيضا . ومنها أن الإنسان كله[3] متصور[4] الأشياء ، ويمثل فى نفسه الصور والأشكال والهيئات وغيرها ، وقد تزول عنها ، وهى باقية بذاتها ، وهو من خواص الجوهر ، فهى جوهر .

وبيان أن النفس الناطقة مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسمانيا للخاصة التى لا توجد فى الجسمانيات ، وهى إدراك ذاتها وآلاتها وآثارها والعلم بالعلم بها ، وهى من خواص المجردات ، ولا توجد فى الجسمانيات ، فهى مجردة . ولأن الأفعال الإرادية التى بها تمتاز الحيوانات عن الأخوات[5] ، إما لجلب الملائم أو لدفع المنافر ، وهى تابعة للشهوة والغضب [فى] الحيوانية ، فلا يمكن للحيوان بما هو حيوان أن يترك مشتهيات الطبيعة بإرادته ، وارتكاب منافر الطبيعة باختياره ، ويلاحظ فى الأفعال الاختيارية مآله . والإنسان بما هو إنسان يترك مايشتهى باختياره ، ويختار مايخالف طبيعته بإرادته لمصالح مآله ، بل يترك ما حصل بالفعل مما يشتهى طبعه ، ويطلب حصول مالا يحصل له بالفعل مما لايشتهى طبعه لمصالح المعاش فى الدنيا وتحصيل الثواب فى العقبى ، بل يرتكب[6] الأفعال الشاقة بالتدبر والتفكر والرياضة الشاقة لتحصيل مالا يحصل له من شىء ، ولو حصل له لايكون فى مقولة الجسمانيات ، ولا من لذات المحسوسات ، بل مباينا لهما ، فيكون طالبها نورا مجردا نورانيا ، وبه ترك الفضول وطلب القبول . والتدبر خصوصا على وجه الصواب ، لايمكن أن يحصل لغير أولى الألباب . وهذا دليل نتبين به تجرد النفس الناطقة ، هدانا الله إلى صراط مستقيم بفضله العميم .

---

(١) فى ط بحيث يكون (٢) سقطت فى ط (٣) فى ط ، ع الناس كله وهذا تحريف لا يجعل للعبارة معنى ، والأنسب أن يصحح هذا التحريف على الوجه الذى أثبتناه ، إذ جملة الإنسان — كما هو متفق عليه عند الفلاسفة — إنما هى من نفس وبدن ، وتأليفه على هذا النحو هو الذى يجعله قادراً على إدراك الصور الحسية والعقلية وتمثلها (٤) فى ط ، ع تصور
(٥) سقطت فى ع (٦) فى ع يركب .

وأما ذكر المركبات الكائنة لفوايد : فإذا اطلعت عليها على ما كان عليها لا يحتجب ما سمع من القيل والقال ، ولا يختلج الريب فى البال ، وتتكشف لك حقيقة الأحوال :

فاعلم أن المركبات الكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة فى الشرافة والخسة ، وكل ما هو أقرب باعتدال حقيقى ووحدة معنوية يقبل فى مبدأه أشرف صورة لاعتدال مزاجه من أدناها إلى أعلاها ، وشرافة إحداها على[1] الأخرى لزيادة قوة أو كمال أو آثار لا توجد فى غيرها ؛ فحينئذ المركب منها بما هو مركب أشرف من أجزائه وبسائطه لأن فيه قوة مزاجية أو صورة كمالية لا توجد فى بسيطه .

وكذا حقيقة النبات بما هو نبات أشرف من حقيقة الجماد ، لأن فيه جوهرا ناميا لا يوجد فى الجماد . وكذا حقيقة الحيوان بما هو حيوان أشرف من حقيقة النبات ، لأن فيه جوهرا آخر هو مبدأ الحركة الإرادية . وحقيقة الإنسان بما هو إنسان أشرف من حقيقة الحيوان ، لأن فيه جوهرا نطقيا[2] لا يوجد فى سائر الحيوانات .

وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق مافوقه : فأعلى مراتب الجماد يتصل بأفق النبات بالخواص والآثار ؛ وأعلى مراتب النبات كالنخل يتصل بأفق الحيوان بالخواص والآثار ؛ وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الإنسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة : فالفرس بالفراسة والكمال أقرب ، والقردة بالجزئيات الحسية أشبه لأنها تفهم الإشارة الحسية وتسخر وتضحك وتلعب بالنرد والشطرنج وغيرها : فكل حيوان أشرف فى نفسه ، ففى قبول التعليم أتم من غيره . وكذلك أعلى مراتب الإنسان من أفراده العالية متصلة بالملائكة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وبارتباطهم بعالم الربانية بقوة الروحانية بصلاحية الذاتية للإلهامات الإلهية . فوجب أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة[3] ، وإلا لم يكن بينها وبين غيرها الفرق بين افراده فرقا بينا خلقيا . وبهذا الاتصال ظهر ثمرة بيان التفاوت بالكمال والنقص بحسب

(١) فى ط إلى (٢) فى ط نطقية ، وفى ع لطيفة (٣) فى ط ، ع معصوماً .

الفطرة بين أفراد الموجودات من المركبات الكائنة من الجماد إلى الانسان ، وكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة[١]، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

وهذه الأفراد العالية قليلة الوجود فى الأزمان لما ورد فى القرآن : « وقليل من عبادى الشكور[٢] » . ولكون أبدانهم من المركبات العنصرية فوجودها موقوف[٣] على شرائط كثيرة من المقارنات البعدية ، وأقربها باعتدال الحقيقة المزاجية ، وموافقة الأوقات الأربعة للكمالية[٤]، وغيرها من المناسبات، كما هو المذكور فى المطولات ، ليفيض من المفيض لاستعدادها النفس القدسية لمناسباتها ، وهى أشرف النفوس فطرة ، وهى فى ذاتها مائلة بمحسنات الأشياء ، وصارفة عن قبائحها ، لذاتها ولمشاهدة حقايق الأشياء على ما كان عليها ، كمشاهدة الغير القدسية لمحسوساتها ، وإن أمكن حصولها[٥] فيها ، فيقدرون بها . لكن هذه المشاهدات والاتصال بالروحانيات والتذاذها بها صارفة عن القبائح كلها ، فيكون معصوما عنها . وأخس مراتب الإنسان من أفراده السافلة يقابل أشرفها فى ميلها فطرة للشرور ورغبة للفجور ، وفى اقتضاء طبعها للمحسوسات وانغمارها فيها بالشهوات الحيوانية والغضبية الردية ، وإن أمكنهم الانحراف عن مقتضى الطبيعة بالتعلم والاكتساب ومتابعة الأشرف، لأن طبيعتهم شهوية لا غير (.......)[٦] مختارة لا مضطرة ، وإرادتهم غير مجبورة للطبيعة ، فيمكن لهم تحصيل الكمال ، والخلاص عن النقص والوبال ، بالاكتساب ومتابعة أولى الألباب .

على أن إرادة الحيوانات مجبورة للطبيعة[٧] ، ومحكومة بها ، وقد تكون بالتعلم وبمتابعة الجبرية والانقياد[٨] ، غير الطبيعية ، فصارت المنهية وإن كانت مقتضى طبيعتها بهيمية وحشية أو سبعية . فالإنسان بطريق الأولى صار بالمتابعة والانقياد وقبول التعليم من السعداء ، وإن كان تقتضى طبيعته الشقاء[٩] ، لغلبة الحيوانية المائلة إلى البهيمية أو السبعية أو الشيطانية : فإن أطباء النفوس جعلوا النفوس الناقصة[١٠] كاملة ،

(١) فى ط ، ع معصوماً (٢) سورة سبأ ، آية ١٣ (٣) فى ط ، ع موقوفة
(٤) فى ط الكمالية . (٥) فى ط حصولها
(٦) فى نسختى ط ، ع لفظة ليست قراءتها من اليسر بحيث تتفق مع السياق وتؤدى معنى .
(٧) فى ع بالطبيعة . (٨) فى ط وانقياد . (٩) فى ع الشقاوة .
(١٠) فى ط الناطقة .

والشريرة الأعمال صارفة عن القبح مائلة إلى الحسن، كما أن أطباء الأبدان جعلوا الأبدان المنحرفة بالأهوية الدوائية مستقيمة ، والأمزجة الباردة حارة ، والحارة باردة . وإذا تابعوا الهوى ، وانصرفوا عن انقياد أولى النهى ، صيروا من إخوان الشياطين ، ولا ينفع لهم حينئذ شيء من المعاجين ، « وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون [١] » ، ٥ « وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون[٢] » ، ومالم يسدوا[٣] طريق الانقياد والاسترشاد عليهم لاستكبارهم ، والإصرار بفسوقهم ، لم يكونوا محرومين من [٤] غفران الله ، « سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم ، إن الله لا يهدى القوم الفاسقين [٥] » .

وله مرتبة الوسط بين الموجودات من الروحانيات والماديات : لأن فى الملائكة ١٠ والروحانيات عقلا ولا شهوة ، وفى الحيوانات شهوة ولا عقلا ، وفى الإنسان كلاهما حاصل . لكن يمكن له التجاوز عنهما بالاكتساب : لأنه له كمالان : كمال فطرى ، وكمال كسبى . ومناط التكليف به وزمام الاختيار بيده وإرادته . فإن ذهب إلى جانب العقل ، وغلبه على الشهوة ، وجعل الشهوة مطيعة وتابعة للعقل ، فعمل بقانونه على وفق مصلحة الحال والمآل ، صار أفضل من الملائكة . وإن غلب الشهوة على العقل ، ١٥ وجعل العقل تابعا للشهوة ، صار من الحيوانات ، بل أضل وأخس منها ، كما قال عز من قال : « أولئك كالأنعام بل هم أضل » [٦] ، وله اختيار كلا السبيلين ، وكما له فى سلوكه الطبيعى الحسى من النطفة إلى خلق آخر. وإن سلب عنه صفة الحيوانية ، واتصف بملكة الملكية [٧] ، ليعود إلى ربه [٨] المنتهى ، فصار من العليين ، وكان من المقربين. وإن قوى له صفة الحيوانية ، وتنزل إلى مرتبة السفلى ، فصاروا بالفعل فيها ، وغشيت ٢٠ أبصارهم ، وبطلت بصيرتهم ، كأنما ختم على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، فيزيد نقصانهم شيئا فشيئا ، حتى يزيل عنهم استعداد الكمال ، وكانو كالحجارة بل هم أشد قسوة منها ، ولا يقبلون الهدى ، وهذه مرتبة الكفار الجاحدين ، والأشرار

---

(١) سورة يس ، آية ١٠ . (٢) سورة التوبة ، آية ٨٧ .
(٣) فى ط ، ع يصدوا . (٤) فى ط عن . (٥) سورة المنافقون ، آية ٦
(٦) سورة الأعراف ، آية ١٧٩ . (٧) فى ع الملائكة (٨) فى ع رتبة .

المعاندين ، وكثيرهم بالشياطين ، وخلدوا معهم فى نار الجحيم ، ومقرهم قعر أسفل السافلين ، وكانوا من المردودين .

وأما المتوسطات فما بين المرتبتين كثيرة متفاوتة فطرة وكسبا [١] ، وبعضها فطرية بالنسبة إلى أعلى ، واكتسابه أدنى وبالعكس ؛ وبعضها فى كليهما ناقصة وبالعكس ، وبها تتفاوت الدرجات . وكل مراتب الإنسان تقبل التفاوت بالزيادة والنقصان، ولهذا كل الإنسان يحتاج إلى المعلم ، لأنه به يصل إلى ما خلق لأجله ، وبدونه لا يصل بمقامه وكماله : لأن المعلم المؤدب الحكيم يهدى أفراد الإنسان إلى صراط مستقيم ، بعضها بالموعظة واللطف ، وبعضها بالجبر والعنف ، ليصرف ميلها عن الشقاوة ، ويرغب ميلها إلى السعادة : فإذا انقادوا بأمره ، وانزجروا بنهيه ، يتم لهم بالتعليم والانقياد كمال النظر ، فيسيروا سيرة [٢] الملك بصورة البشر ؛ وإن لم ينقادوا بأمره ونهيه ، صاروا الشيطان [٣] بصورة الإنسان ، وعليهم الخسران والنيران .

ومعلم أفراد الأشرف الأعلى هو الله تعالى والملائكة المقربون . ومعلم المرسلين هو الله بالاتفاق ، والملائكة بالاختلاف . ومعلم غير الأشرف يختص بأفراد الأشرف فالأشرف . والمنقادون فى جنات النعيم ، والجاحدون فى نار الجحيم . وبعد ترقياتهم وتنزلاتهم يصل الكل إلى الواحد الحقيقى بمراتبهم وبقدر منازلهم ، ويصل كلٌّ واحد ما يستحق من ربهم ، فيعود الكل إلى مبدأه ، ويرجع الكل إلى أصله ، وينتفى الوسط والوسائط من البين ، وترتفع الحجب والأين ، وتبطل الغيرية الوهمية ، والأنانية الاعتبارية ، ويشاهد بعين الحق الأعيان ، « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام [٤] » .

(٦) الإنسان بين العصمة والعصيان

وإذا عرفت هذا ، علمت [٥] أن الإنسان وسط بين الموجودات ، وتفاوت أفراد الموجودات بالنقص والكمال فطرة [٦] ، وتفاوت أفراد الانسان فطرة [٧] وكسبا [٨] ،

---

(١) فى ط كسبية (٢) فى ط ، ع فيصيروا بسيرة . (٣) فى ط فصاروا الشيطان ، و فى ع فصاروا الشياطين . (٤) سورة الرحمن ، آية ٢٦ — ٢٧ .
(٥) فى ط ، ع فعلمت . (٦) فى ط ، ع فطرية . (٧) فى ط ، ع فطرية .
(٨) فى ط ، ع كسبية .

وللكسب[١] فى إتمام فطرتها دخل عظيم ، وبه تتكامل فطرتها : لأن أكثر حالاتها بالقوة كمالا ونقصا ، وبالاكتساب يصير بالفعل بما تيسر له . والمكتسب على وجه الحسن والكمال لا يحصل إلا بالتعليم ؛ والتعليم المنجى اللائق بكل فرد فرد من أمر الدنيا والآخرة سالما عن الميل فى التقسيط ، خاليا عن الإفراط والتفريط ، بريا عن الخطأ أصلا ، موصلا إلى الحق يقينا ، لا يمكن إلا بتعليم رب العالمين ، ولا يحصله[٢] عاصيا ومخطئا .

ولا يحصل[٣] هذا الاستحقاق والاستعداد إلا لأفراد الأشرف من المعصومين ، فيلزم وجود المعصوم بين الناس ، ليؤمن عن الميل والحيف والوسواس ، ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية الكاملة ، تقتضى وجود المعصوم فيما بين أفراد الإنسان ما دام زمان التكليف باقياً[٤] ، ولأن وجود المعصوم نافع فى أمر الدين والدنيا ، بل واجب ، لأن ما خلق لأجله ، لا يحصل بدونه . وإفاضة هذا الخير العظيم ، والعناية الجسيم (هكذا) ، لا تفوت عن الجواد الحكيم ، فكيف يجوز إفاضة وجود الأحسن ، وفقدان وجود الأشرف عن فيض الألطف مع أمكان الأشرف ! .

على أن ظهور الخيرية فى وجود المعصوم أظهر ، ومناسبة المعلول للعلة فيه أوفر ، بل وجود غير المعصوم طفيل لوجود المعصوم ، ووجود غير المعصوم فى العين دال على وجود المعصوم فى البين ، كما أن وجود الممكنات بأسرها دال على وجود الواجب تعالى ، وفيه سر عظيم لا يخفى على من له ذوق سليم .

والمعصوم بالاتفاق لا يكون إلا الأنبياء والأوصياء : لأن المعتبر فى المعصوم بما هو

---

(١) فى ط والمكتسب . (٢) فى ط ولا يحصل ، وسقطت فى ع .

(٣) من هنا تقع زيادة فى نسخة ع ليس لها مقابل فى نسخة ط ، ولهذا آثرنا طبع هذه الزيادة بحروف مختلفة تمييزاً لها ، وسنشير إلى نهايتها فى موضعه بعد . (٤) فى ع باق .

معصوم ، سواء كان نبياً أو وصيا ، ثلاثة أشياء كما ذكرها علماؤنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم ، وهذه الأوصاف لا توجد فى غيرها : الأول العصمة[(١)] عن المعصية كلها صغيرة أو كبيرة من أول العمر إلى آخره ، والثانى العصمة عن الخطأ ، والثالث العصمة عن السهو والنسيان ، ونثبت كلها بالبرهان ، إن شاء الله الرحمن .

واعلم أن تحقيق هذه الأمور على وجه البصيرة موقوف[(٢)] على بيان مقدمة : ٥ وهى أن تعلم أن للأنبياء والأوصياء أقساما من العلوم كلها يقينية لا يعتريها خطأ ولا سهو و [لا] نسيان : لدنى ، وشهودى ، ووحى ، و إلهام ، وحدس . وما يتعلق بالمعارف اللدنية ، ومايتعلق بالعباد بما هم[(٣)] عباد من الحلال والحرام والواجب والندب والمكروه ، وأكثر ما يتعلق بأمور الآخرة ، [وحى[(٤)]] ؛ وأكثر ما يتعلق بأمور الدنيا من الصنائع وغيرها ، إلهام . وما حصل لغيرهم فكرا حصل لهم حدسا[(٥)] أو ١٠ بديهة ، وما حصل لغيرهم بالحواس حصل لهم بالشهود والقياس ، أى بالانتقال من الظاهر إلى الباطن بكشف الحقيقة ، و يرى بعين القلب المعبر عنه بعين اليقين ؛ ومن[(٦)] كان هذا شأنهم أنبياء ، [فلا] يمكن[(٧)] أن يعرض لهم غلط وخطأ وسهو ونسيان ، لأن عروض السهو والنسيان والغلط على هذه العلوم غير معقول ، كما لا يخفى على ذوى العقول . ١٥

على أن عروض الخطأ والغلط والسهو والنسيان ، لعدم رسوخ العلم فى الجنان ، ولتشويش الخاطر وعدم تصفية الباطن ، ولاشتباهات الوهم والخيال ، ولعدم تسلط العقل بالبال ، وهذه كلها منتفية عن الأنبياء والأوصياء ، لكونهم شديدى القوى ، وعقولهم

(١) فى ع المعصية. (٢) فى ع موقوفة: (٣) فى ع هو .
(٤) لم يرد فى ع غير حرف الواو ، ولهذا رجحنا أن تكون اللفظة كلها وحى .
(٥) فى ع حديثا. (٦) فى ع وما. (٧) فى ع فيمكن .

فطرة إلى مرتبة الأعلى ، ولا اشتباهات توهم وخيال لهم ، لتسلط عقولهم على قوى أبدانهم ، فيجب أن لا يعرض لهم خطأ وغلط ، ولا سهو ولا نسيان .

وأما العصمة عن المعصية كلها لما علمت أن طبيعتهم فطرة كارهة عن القبيحات ، راغبة إلى الحسنات ، ولعلمهم بالحسن والقبيح لا يلتفتون بالمكروه والمبيح ، فضلا عن الحرام والقبيح ، لالتذاذهم بالروحانيات ، واتصالهم بالمجردات ، صارفة عن عالم الزور ، فارغة عن منبعثات الشرور ، واصلة بعالم النور ، ولهم به نهاية السرور ؛ ولهذا استحقر بنظرهم مستلذات دار الدنيا ، لمشاهدتهم[1] نعيم العقبى ، فلا يصل بذيل عصمتهم غبار العصيان ، لوجدانهم حضور خدمة الرحمن بعين الأعيان ، بل الحق فى حقهم عدم تصور عصيان ولى الإحسان ، لتيقنهم [الحقائق] على ما فى الجنان . ومن نسب على عباد الله المخلصين العصيان ، فقد قاس حالهم بحاله وهو من قبل الشيطان : لأن أول من قاس هو الشيطان ، و به يستحق سخط الرحمن ، ولأنهم حجة الله على الخلائق ، وكلهم معلم ومرب[2] لهم ، وحاكم عليهم من عند ربهم ، وحجة عليهم للعصمة وللعلم بحقائق الإيمان و بجميع الأحكام على ما كان : لأن المعتبر فى حجتهم العلم بجميع الأحكام مفصلا ، والعصمة عن جميع المعصية والخطأ والسهو والنسيان مطلقا : لأن العلم بالأحكام مجملا ، والعصمة عن أكثر النسيان والخطأ والسهو لغيرهم ممكن ، كالعادل العالم ذى الملكة : لأن العصيان لا يقع عن العادل إلا صغيراً نادرا ، والخطأ والسهو والنسيان عن العالم ذى الملكة إلا قليلا خصوصاً مع رعايته قوانين الميزان : فلو لم يكن عن جميعها معصوماً ، لم يكن حجة على جميع العباد مطلقاً ، فوجب أن يكون عن جميعها معصوما ، ليكون الحجة على الجميع مطلقا ، لأنه معلم ، والمعلم يجب أن يعلم ، والعلم بجميع الأحكام مفصلا على ما كان لا يمكن حصوله إلا بتعليم ولى الإحسان و بتأييده ، واستحقاق تعليمه وتأييده ، لا يجتمع مع عصيانه قطعاً : لأن للعصيان أيما كان موجبا لبعده ،

(١) فى ع لمشابهتهم (٢) فى ع ومربى .

وتعليمه مستلزم لقربه ، فلا يجتمعان أصلا ، ولو توهم تجويزه باعتبار آخر ، فلا يحصل
له حينئذ أولوية عن غيره لإمكان اشتراك الكل فيه .

وتأييد البرهانى والعلم المشاهدى بحقائق الأشياء على ما كان بقدر الإمكان ،
ينافى عروض الخطأ والسهو والنسيان ، فيجب أن يكون معصوما عن كلها كما هو
المدعى ، لأنه مرب للكل على وجه التمام والكمال لصالح أمر الدين والدنيا، ليكمل ٥
الخلق بربط الحق بتربيته بعد ترتيبه . وهذه التربية لا تمكن إلا ببيان حسن الأشياء
وقبحها ،ونفعها وضررها ، ومراتب كمالها ونقصها ، وراجحها ومرجوحها، على وجه اليقين
بالنسبة إلى الدارين ، بتمييز مراتب الدرجات من العقوبات والمثوبات، على مايوجب
القرب بالمبدأ والبعد عنه ، بحسب نفس الأمور : فهذه الأمور على وجه المذكور ، بعضها
واجب يؤمر به ، و بعضها حرام ينهى عنه ، و بعضها مندوب يرغب عليه، و بعضها مكروه ١٠
ينزه عنه ،و بعضها مباح يخير فيه . وكل ما هو عصيان ، سواء كان صغيرة أو كبيرة ،
قبيح وحرام ، أو مفتر عن ربه بقدر مرتبته . ومن لا يجوز لغيره هذا الضرر لموجب
بعده عن ربه ، فكيف يجوز لنفسه مع قربه بربه ، والتذاذه بخدمه، ومشاهدة بعين
قلبه ، واحتقار الدنيا بنظره ، وعدم الرغبة فيها بطبعه ؛ بل طيبات الدنيا بنظره
كالخبيثات بنظر غيره . وهذه الحقيقة لنفسه بها ما لا بد [منه] على نهج الكمال ١٥
والتمام بدون الخلل والنقصان ، [وما] لا يمكن جمعه مع الخطأ والسهو والنسيان ؛
فيجب أن يكون معصوما عن كلها بما لا يخفى عن أولى النهى : لأنه حاكم منصوب
عن ربه على خلقه ، والمنصوب عن الرب الحكيم لا يجوز أن يكون جزافا ، بل
وجب أن يكون لذاته مستحقاً وكاملا باستعداده الذى لا يوجد فى عصره على غيره ،
و إلا فلا يكون هو أولى به من غيره . ٢٠

على أن الحاكم من عند الله مطاع وواجب الإطاعة من جميع الوجوه . و إن كان

عاصيا ، لم يكن واجب الإطاعة من جميع الوجوه . ولا يليق بالحكيم القدير الخبير أن يجعل المخطىء العاصى له حاكماً على الخلق مطلقا : فلو لم يعصمه عن العصيان ، وعن الخطأ والسهو والنسيان ، لا يوثق بقوله وثوقا تاما يقينياً ، لإمكان تخلفه ، ولمجال الإنكار بقوله ، فلا يحصل الجزم بإطاعته ، والفرق التام بينه و بين غيره مع لزوم
٥ التسلسل به ، فيجب أن يكون معصوما حتى يحصل الجزم بإطاعته بجميع اعتباره ، ولا مجال للانكار بقوله ؛ وبالجملة كونه حجة الله على الخلق مطلقا ، ووجوب إطاعته جزماً ، ينافى كونه عاصياً ومخطئاً[1] :

(٧) درجات اليقين بين طريقى الناظرين والمرتاضين

فلو وقع منه العصيان ، والخطأ والسهو والنسيان ، فلا يكون حجة على كافة الأنام .
١٠ فلولم يكن بين الناس معصوما أصلا ، فلا يحصل فى شىء من العلوم رسوخ يقينا : لأن حصول اليقين إما بالبرهان على طريق الناظرين ، أو بالكشف والأعيان على أذواق المرتاضين . والخطأ فى كلا[2] الطريقين ممكن بل واقع . أما فى طريق الناظرين فإن إقامة الأدلة النظرية على المطالب العلمية ، وإثباتها بالحجج العقلية ، على وجه سالم عن جميع الشكوك الفكرية ، والاعتراضات الجدلية البحثية ، متعذر لا يفى بها قوة بشرية :
١٥ فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها ، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين ، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات ، وسائرها تابعة فى نفس الأمر لتفاوت مراتب القوابل ، بحسب استعداداتها الفطرية والكسبية والأحوال والأوقات والأمزجة والصفات الجزئية المتعينة والمتعددة من مرتبة الهيولانية إلى المستفادة ومراتبها ، وتعددها لاختلافها بمسألة مسألة فى موجبات
٢٠ المذكورة لأهل النظر فى موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم وفى نتائجها . ولهذا اضطربت آراؤهم فيما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ ؛ وما هو دليل عند البعض هو عند آخر شبهة ؛ فلم يتفقوا فى كثير من الأمور ، بل كثير من المتمسكين

---

(١) إلى هنا تنتهى الزيادة الواردة فى نسخة ع والساقطة فى نسخة ط ، والتى أشرنا إلى بدايتها فى ص ٢٢ هامش ٣ (٢) فى ط كل .

بالأدلة النظرية قرروا بالبراهين وجزموا بصحتها بعد عجزهم وعجز من حضرهم[1] من أهل زمانهم ، عن العثور على ما فى مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد ، ولم يجدوا شكا يقدح فيها فظنوها براهين جلية ، وعلوها يقينية . ثم بعد مدة من الزمان تفطنوا بها ، أو أطلعهم غيرهم عليها ، فتفهموا . ومن أتى بعدهم أدرك خللا فى بعض تلك المقدمات أو كلها ، وأظهر وجه الغلط والفساد فيها ، وأورد عليهم من الإشكالات مايوهن من من تلك البراهين ويزيفها . ٥

ثم الكلام فى الإشكالات القادحة فى صحتها وفسادها ، كالكلام فى تلك البراهين ، وحال القادحين كحال المثبتين : فإن قوى الناظرين وأحوالها فى تلك البراهين والواقفين عليهـا متفاوتة كما بينا ، والحكم يحدث أو يتوقع من بعض الناظرين فى تلك الأدلة . وإنمـا يزيفها بعد الزمان الطويل مع خفاء يغيب على المتأملين لهـا والمتمسكين بها ١٠ قبل تلك المدة المديدة :

فإذا وقع الغلط على بعض الناس من هذه الوجوه جاز على كل واحد مثله :

فإذا وقع الغلط والعثور عليه اطمأن به الناس ، ولم يقع من أهل العالم خلاف فى[2] الأديان والمذاهب وغيرها ، فحينئذ ليس الأخذ بما اطمأن بعض الناظرين واستصحبه[3] وصححه فى زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه وترجيح رأيه . وليس للكل أن يجمع ١٥ بين القولين أو الأقوال ، إذ ربما لا يمكن الجمع بينهما: لأن الجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن ، لكون أحد القولين مثلا يقتضى إثبات ما يقتضى الآخر نفيه ، فاستحال التوفيق بينهما ، أو القول بهما معا ، وترجيح أحدهما على الآخر . وإن كان برهان[4] ثابت عند المرجح ، فالحال فيه والكلام عليه كما مر ؛ وإن لم يكن برهان[5] ، كان ترجيح من غير مرجح ، وتؤثر صحته[6] بلا دليل ، فتعذر تحصيل اليقين ، ٢٠ وحصول الجزم التام دائما بنتائج الأفكار ، وأدلة أولى الأبصار .

وأما قانون الفكر المرجوع إليه عند أهل النظر أيضا مختلف فيه عندهم من وجوه: أحدها فى بعض القوانين وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند غيرهم ، وثانيها حكمهم

(١) فى ع نصرهم . (٢) سقطت فى ط . (٣) فى ع واستصوبه
(٤) فى ع ببرهان . (٥) فى ع ببرهان . (٦) فى ع يؤثر ترجيحه .

على مالا يلزم(١) من القضايا [أنه] لازم ، وثالثها اختلافهم فى الحاجه إلى القانون والاستغناء عنه . بعد تسليم الحاجة لرعاية الاحتياط : فمراعاة الشروط على وجه الصواب وعدم الغفلة عنه صعب مستصعب . وعلى أى حال ، فالجزم بعدم الغلط مطلقا متعذر ، فاليقين دائما بمسالك أهل النظر غير حاصل .

٥ وأما فى طريق المرتاضين وأهل الذوق لكشف الحقائق ، وإن كان أصوب وأسلم من طريق الناظرين لأنه من جملة عين اليقين ، لكن لايحصل منه اليقين دائما (٢) أيضا(٣) ، لاختلاف المكاشفين لاختلاف التجليات ومراتب الرياضات ، ولاختلاف الاسماء ومظاهرها ، ولعدم الفرق بين المَظهر والمُظهر ، والتجلى(٤) والمتجلى له ، ولاشتباه التجلى فى عالم العقل ، وانعكاسه فى الخيال وبالعكس .

١٠ وللسالك فى أسفاره ، وهى إلى الله وبالله وفى الله ومن الله ، مخاطرات عظيمة واحتجابات غريبة فى الترقيات والتنزلات عروجا ونزولا ، ولا ينجو منها إلا من امتحن الله قلبه ، وشرح صدره ؛ واشتباهات كثيرة فيما بين انكشاف الصور فى عالم الخيال والمثال ، والحقائق والمعانى فى العالم المجرد عن الوهم والخيال ، حتى يرى ببصر قلبه فى ذاته فى عالم تجرده حقائق الأشياء على ما كان عليها بقدر وسعه ، إذ يرى بعين (٥) الخيال الصور

١٥ والأمثال فى عالم خياله : فربما السالك يقيد بالصورة (٦) فى زمان بعيد ، فهلا(٧) تنبه منها وتخلص عنها خلاصا صافيا عن شوب الوهم والخيال ؟ هيهات ، هيهات : فلا يتخلص منها إلا بإرشاد مرشد ، وأمداد كامل الذات والصفات ، الذى سافر فى كلها ، وخلص عن تعينات الجزئيات ، واعتبارات (٨) المتخيلات (٩) ، ووصل وصولا تاما . ويرى بعين اليقين (١٠) المبدأ والمنتهى ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، واحدا وحدانيا ،

٢٠ لايشوب فيه كثرة ولا اعتبار ، بل رأى بعين أوليته هو الآخر ، وبآخرتيه هو الأول ، وبظاهرتيه هو الباطن ، وبباطنيته هو الظاهر : فحال أهل الأذواق فى هذه الحال كحال أهل النظر فى الاستدلال .

---

(١) فى ط يلازم . (٢) فى ع مطلقا . (٣) سقطت فى ع . (٤) فى ع المتجلى .
(٥) فى ع لتعين . (٦) فى ط بالقوة . (٧) فى ط ، ع فكيلا .
(٨) فى ط واعتبار . (٩) فى ع المخيلات . (١٠) فى ط الخيال .

فثبت أنه لو لم يكن المعصوم وكلامه بين الناس ، لم يحصل اليقين للناس ، ولا يسلم الناس عن شر الخناس ، الذى يوسوس فى صدور الناس ، من الجنة والناس ، فلا استغناء لهم عن وجود المعصوم أصلا ، فلابد من وجوده فيما بينهم أبدا .

(٨) علوم الأنبياء والأوصياء

لكن فى كلام الأنبياء والأوصياء ظاهر وباطن : فالفقهاء مفسرون لظاهر كلامهم ، والحكماء لباطن كلامهم ، والعرفاء جامعون بينهما ، ولهذا لانزاع لهم معهما : فلو لم يكن كلام الحكماء مستنبطا عن رموزات كلام الأنبياء ، ومأخوذا من مشكاة آثار الأوصياء ، لم يكن حكمة بل ضلالة [١] ؛ بل أكثر نتائج أفكار الحكماء ويقينياتهم مستنبطة من رموزات كلام الأنبياء وتعليماتهم ، ولو لم يتعلموا منهم لم يعتمدوا بأقوالهم وأفعالهم كالطبيعيين .

ولا يقال إن الأنبياء والأوصياء أيضا متفاوتة أحوالهم وأقوالهم [٢] وأفعالهم [٣] ، مختلفة كنسخ الأحكام وغيرها ، ويفضل بعضهم على بعض فى الدرجات ومراتب العلوم والكمالات ، فيلزم بما ذكرتم أن لارسوخ فى أقوالهم أيضا [٤] : لأنا نقول : إن علوم الأنبياء والأوصياء كلهم من نسخ واحدة يقينية ، ومعارفهم وجدانية ، واختلافهم فى مراتبها بالشدة والضعف ، والزيادة والنقصان ، لا بالنفى والإثبات ، كمسألة القدم والحدوث عند الناظرين ، واثبات الاتحاد والحلول ونفيهما عند المرتاضين . ومثلهم كمثل المقربين الحاضرين عند الملك ، يجالسون فى مجلسه كل فى مقامه ، ويشاهدون ويعارفون أوصافه ، لكن كلهم بقدر طاقته ومنزلته ، فلا اختلاف بينهم فى عرفانه وأوصافه ، بل فى مراتب عرفانه ، مع أن كلهم عاجزون عن اكتناهه وعرفان صفاته بكنهه .

وأما اختلافهم عن العرفاء ، كاختلاف الأسماء فى مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدا ، كما قال شيخ العارفين محيي الدين فى فصوصه بخصوصه ، وإن شئت فارجع إليه .

وأما اختلافهم فى الأحوال والأفعال المختصة بهم ، فلمقتضيات الخصوصية الشخصية لهم باختلاف شخصى لا نوعى ، كاختلاف أفراد الإنسان من نوع واحد ، لا كاختلاف الأجناس بالأنواع المتباينة الحقائق .

وأما اختلافهم فى الأحكام والأقوال ونسخها بالنسبة إلى الرعية ، فلأنهم أطباء النفوس والأرواح ، وحالهم فيها كحال أطباء الأبدان لمصالحها ، ولمناسبة مزاجها

(١) فى ط ، ع ضالة . (٢) سقطت فى ط . (٣) سقطت فى ع . (٤) سقطت فى ط .

لصحتها ، وبيان فسادها وإصلاح حالها : فلو كان نوح مثلا فى زمان إبراهيم ، وإبراهيم فى زمان نوح ، أمر نوح ما أمر إبراهيم ، وأمر إبراهيم ما أمر نوح ، ولو كان موسى فى زمان عيسى ، وعيسى فى زمان موسى ، أمر موسى ما أمر عيسى ، وأمر عيسى ما أمر موسى . وهكذا شأنهم : فلا يكون الاختلاف بينهم فى الحقيقة إلا بالعرض ، ٥ لصحة النفوس وإزالة المرض ، كما لا يخفى على من ليس فى قلبه مرض .

(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء

فإن قلت لو سلم أنهم معصومون فى المأمور به والمنهى عنه بعد النبوة والإمامة ، وأما فى غيرها وقبل النبوة والإمامة فلا ؟ ثم قلت : إن عصمتهم عنهما إما لمقتضى طبعهم أو باختيارهم أو بحفظ ربهم ، وإن كانت لمقتضى طبعهم للاستعدادات الذاتية وكمالات الفطرية ، ١٠ فعصمتهم فى بعض زمان وبعض أحوال [1] دون بعض غير معقول : لأن مقتضى الذات لا يختلف ولا يتخلف ، وإن كانت من أفعالهم الاختيارية فهو باطل أيضا ، لأن العاقل لا يخطئ ولا يسهو اختيارا ، وهو ظاهر . وإن كانت بحفظ ربهم ، فالحفظ من أول العمر إلى آخره مع إمكانه أرجح وأدخل فى حجتهم للاعتماد لقولهم وفعلهم ، ولا يليق على الحكيم الخبير ، والعليم القدير ، أن يترك الراجح ويفعل المرجوح ،فيجب أن يكون كل ١٥ واحد من الأنبياء والأوصياء معصوما من أول العمر إلى آخره .

على أن الخطأ والسهو والنسيان جعلت [2] من الأمراض ، سواء كانت جسمانية أو نفسانية ، وعلى اختلاف القولين وجب براءتهم عنها ، لأنها من نواقص الخلقية ، وهم شديدو القوى ، فوجب براءتهم عن نواقص الخلقية كلها ، فيكون معصوما عن جميعها دائما .

٢٠ ومن قال إنها من الأمراض البدنية ، جعلها من الكيفيات الجسمانية ، تمسكا بأن الأطباء يعالجونها ، فتكون من البدنية . ومن قال إنها من النفسانية ، جعلها من الكيفيات النفسانية كالعلم والجهل ، تمسكا بأن الارتياض والرياضة النفسانية تزيلها ، كالجهل يزول بكسب العلم فيكون من النفسانية والتحقق أنها من النفسانية لا مطلقا ، بل بمتعلق البدن .

٢٥ والسهو والنسيان باعتبار الأسباب على ثلاثة أقسام : قسم لضعف النفس وانغمارها بالبدن ، وقسم من فعل الشيطان لمتابعة الهوى ، وقسم يغفل الله تعالى [فيه] عبده عن غرة ويشغله به لمصلحته . والقسمان الأولان ينفيان عن الأنبياء والأوصياء ، لأنهما

(١) فى ع أفعال . (٢) فى ط ، ع جعلوا .

ينافيان العصمة ، والأخير لا ينافيها كعروض النوم والمرض والموت ، وبهذا المعنى جوز ابن بابوية .

والمعصوم إن كان شديد القوى ، لا يشغله شأن عن شأن ؛ لكن بعشقه بالذات إلى المبدأ وربطه به ، إذا خلا بطبعه ، لم يلتفت إلى غيره : لأن التفاته إلى غيره لإطاعة ربه ، مكلف به ، ولهذا اشتغاله بأمر الدنيا لايغفله عن ربه ، وربما اشتغاله بربه ٥ يغفله عن أمر الدنيا .

فإن قيل : إذا كانت عصمتهم فطرية لمقتضى ذاتهم من أول العمر إلى آخره ، فيلزم أن لايكون بين حالة النبوة والإمامة وقبلهما فرق ، مع أنه فيما بينهم فرق عظيم بيّن اتفاقا . قلنا : نعم ! فرق ظاهر ؛ لكن كمالاتهم لا تكون منحصرة فى العصمة ؛ ولو كانت منحصرة فيها فيمكن توهم لزومه ؛ بل لهم كمالات كثيرة : بعضها حاصل لهم بالفعل ، ١٠ وبعضها بالقوة يحصل لهم بعد النبوة والإمامة ؛ لكن لايبقى لهم حالة استعدادية لايحصل لهم بالفعل ، حتى يكون [١] بفقدانها وعدم حصولها لهم حسرة وندامة .

ولهم درجات رفيعة وحالات عجيبة بعد النبوة والإمامة لايعلم تفصيلها إلا مفيضها وموجدها ، أو من كان أعلى درجه من جنسهم . أما إجمالها فيمكن أن يعلمها أولو [٢] النهى ، ونذكر بعضها من الإجمال ليحصل بصيرة فى الجملة بحقيقة الحال : ١٥

منه أنهم بعد النبوة والإمامة قد صاروا موضوع فعل الله تعالى بذاتهم بغير واسطة ، والله تعالى يفعل بهم مايشاء . وأما أن يفعل العباد بربهم ، فيمكن أن يحصل لغيرهم ، كما فعل به العارف الربانى محيي الدين بن عربى ، وفيه سر عرفانى ، فاطلب من أهله إن كنت من أهله .

ومنه أن لكل إنسان غيرهم ، بالنظر إلى المعقولات ، أربع مراتب : هيولانية ، ٢٠ وملكة ، وفعلية ، ومستفادة . والهيولانية لاتكون [٣] لهم بالنسبة إلى المعقولات ، قطعا ، بل بالنسبة إلى السير فى الله . والملكة بالنسبة إلى الله ؛ وأما بالنسبة إلى المعقولات فأكثرها مستفاد ، يشاهدونها ببصر العقل ؛ وبعضها بالفعل يعلمونها بالحدس أو بإلهام

---

(١) فى ط ، ع يكونوا . (٢) فى ط ، ع أولى .

(٣) فى ع لايمكن .

الله تعالى أو بالوحى منه ، ولهذا لا يحتاجون إلى الفكر أصلا ، ويحصل لهم ما يوجد بهم حدسا ، وهذه الحالة مختصة بهم .

ومنه أن لهم بعد النبوة والإمامة مرتبة أخرى غير الأربعة فاضت عليهم ، وهى المسماة بروح القدس . وهذه الحالة لم تحصل لهم قبل النبوة والإمامة ؛ ولهذا لم ير الأنبياء جبريل بالبصر قبل النبوة[1] ، ولم يكن الإمام محدثا قبل الإمامة : لأنهم قبلها لا يكونون مأمورين بتصرف [فى] أمور الخلائق كلها ، وإن شاهدوا حقائق الأشياء بعين اليقين ، وببصر القلب بنور المبين ؛ ولهذا لا يصدر عنهم الخطأ والسهو والنسيان ، وشىء فيه[2] العصيان ، من أول عمرهم إلى آخر عمرهم : لأنه لا يتصور الخطأ والسهو والنسيان فى الأمور الحاضرة المشاهدة . واتصالهم بعالم النور ، وإعراضهم بالطبع عن دار الغرور ، والتذاذهم بمبدأ السرور ، لادراكهم غاية الحضور ، ينافى العصيان بحضور السلطان . ومن ينسب لهم الخطأ والسهو والنسيان ، قاس حالهم بحال غيرهم ، وهو تابع للشيطان ، وعليه الخذلان والنيران .

وأما بعد النبوة والإمامة ، [فهم] مأمورون بأمر ربهم بتصرف أمور الخلائق . ومع الاتصال بالمبدأ ، يرجعون منه إلى الخلق ، لتكميلهم على ما ينبغى بحيث لا يحجب شأن عن شأن . وهذه المرتبه الخامسة مختصه بهم بعد النبوة والإمامة ، وهى أعلى مراتب المخلوقين ، وبها نفضلهم على جميع الملائكة المقربين .

وأما الأشقياء المقابل لهم ، بعد الإنكار والعناد ، ولعدم الإطاعة والانقياد ، فات عنهم استعداد المستفاد ، وصاروا بالفعل بالشر والفساد ، لايقبلون بعدها الصلاح والسداد ، لتضييع استعدادهم لقبول الرشاد . وهم شياطين الإنس ناكصون عن ربهم بمتابعة الهوى ، خارجون عن السلامة والهدى ، وكانوا إخوان شياطين الجن فى الظلامة والغوى . وكما أن شياطين الجن لايحصل لهم إلا مرتبة الوهم والخيال ، فلايمكن ترقيهم بمراتب العقل والكمال ، فشياطين الإنس أيضاً محبوسون فى مرتبة الوهم[3] والخيال ، فلا يخلصون منها لتضييعهم استعداد الكمال ، ومقيمون فى الجهل والوبال ، سقط عنهم

---

(١) قوله : « ولهذا لم ير الانبياء جبريل بالبصر قبل النبوة » ، سقط فى ط
(٢) فى ع من . (٣) سقطت فى ط .

مرتبة المستفاد ، لطغيانهم بالشر والفساد ، وهو الخسران المبين ، ولهذا ورد توبيخهم فى الكتاب المبين ، ويحشرهم مع الشيطان الرجيم فى نار الجحيم ، ومقرهم معه فى قعر أسفل السافلين : فللعليا مراتب الخامسة ؛ وللسفلى مراتب الثالثة ، ولمن غيرهما مراتب الرابعة ، وهو واسطة بينهما ، وله درجات ومنازل فى النقص والكمال لا يعد ولا يحصى: فمن تاب وأصلح فله جنات النعيم ، ومن خاب وخسر فله عذاب أليم . ٥

قيل : تسمية مراتب[1] الأربعة بها لأغلبيتها ؛ والحق أن تسمية الملكة والفعلية والمستفادة باعتبار ما حصل ، للأغلبية : لأنه من كان بمرتبة الملكة ، كثير من المسائل بالنظر إليه هيولانية ، والفعليـة المختصة بجميع المسائل ، وإن كان متصورا لكنه لا يتحقق : لأن من كان يترقى بمرتبة الفعلية ربما كان بالنظر إلى بعض المسائل هيولانية ، وبالآخر ملكة ، وبالآخر فعلية ، وبالآخر مستفادة ، وهكذا يتفاوت بمراتب المعلومات بالنظر إلى المعقولات . والمستفادة بالنظر إلى جميع المعقولات لا يمكن حصولها فى دار الدنيا إلا للأنبياء والأوصياء ، فتكون تسمية مراتب الثالثة باعتبار الأغلبية بالنظر إلى ما حصل لهم[2] . وتحقيق المرام يقتضى طول الكلام ، ولا نطول فيه لعدم مناسبة المقام . ١٠

(١٠) العصمة وثبوت النبوة والإمامة ١٥

قيل العصمة التى ادعى الإمامية ثبوتها للنبي وللإمام ، لا يمكن تحققها فى نوع البشر ، وإلا يلزم ألا يكون من البشر ، وقد أخبر القرآن أنه من البشر : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى . . . . الآية[3] » ، وميز بين بنى نوعه بما يوحى إليه ، ولو كان شيء غيره لم يتركه فى معرض البيان ، ولم ينحصر به فى الفرقان . ولا يخفى على من عرف بنزول الآية فى القرآن أن هذا الإيراد فى هذا المقام بعيد فى الأداء[4] والاتقان . ٢٠
ومع قطع النظر عنه ، فنقول : لا نعنى بالمعصوم بما هو معصوم إلا من هو سالم عن الخطأ والعصيان ، وعن السهو والنسيان ، من أول عمره إلى آخر عمره ، ولا شيء

(١) سقطت فى ط (٢) فى ط له (٣) سورة الكهف . آية ١١٠ .
(٤) فى ط ، ع الآداب .

منها ممتنع لأفراد البشر : لأن السلامة عن كل فرد فرد منها لا يمكن[1] لكل فرد من البشر ، بل السلامة عن أكثرها مجتمعة حاصلة للعادل العالم ذى الملكة : فإذا حصلت السلامة عن أكثرها لبعض الأفراد فلامتناع السلامة عن كلها للبعض الآخر ، سيما مع استعداد الذاتى وكمالات الفطرى . وكونه موجبا له كناية عن وجوب السلامة عن الجميع ، وإلا لم يكن هو أولى به من غيره ، ولهذا انحصر به ، لأن هذا الاستحقاق لا يوجد فى غيره مع اشتراك البشرية ، فهو أولى بالإطاعة .

وإنما اختصرنا بهذا القدر فى الجواب لأن ما ذكرنا قبله كاف لأولى الألباب ، وإن أمكن جواب بوجوه كثيرة فى هذا الباب . وبالجملة الأنبياء والأوصياء كل فرد فرد منهم خليفة الله فى الأرض ، وحاكم عن الله ، ومنصوب من الله ، وحجة الله على الخلق جميعا بجميع الاعتبار ، وهو ينافى الخطأ والعصيان ، والسهو والنسيان : لأن معنى الحجة هو الغلبة على الغير وإسكاته بحيث لا مفر له ولا مجال للإنكار ؛ وهذا إنما يتحقق إذا كان الخليفة معصوما من جميعها من أول عمره إلى آخر عمره مع كونه من نوع واحد ؛ ولو لم يكن معصوما عن جميعه ، فلم يكن حجة باعتباره ، فلا يكون حجة مطلقا .

ولو صدر عن الخليفة معصية قبل الخلافة لحصل المفر للعاصى بأن يقول : لو جعلنا خليفة لا يصدر عنه معصية بعد الخلافة ، كما لا يصدر عن الخليفة قبل الخلافة ، ولو صدر عنه بعد الخلافة معصية ولو كانت صغيرة ، لا يمكن إسكات العاصى ، بل له أن يقول : لو جازت المعصية عن الخليفة بوصف الخلافة ، ولو كانت صغيرة ، فلا يبعد عنه صدور المعصية ولو كانت كبيرة .

ولو صدر عن الخليفة السهو والنسيان ، فلا يحصل الجزم بقوله فى جميع[2] الأزمان قطعا ، فلم يلزم إطاعته مطلقا ، فوجب أن لا يعرض له السهو والنسيان ، ولم يصدر عنه العصيان ، حتى يكون حاكما على الجميع مطلقا ، وإلا لم يحصل الفرق بينه وبين غيره بينا : لأن كل من له درجة الأعلى فهو حاكم عن الله على الأدنى بهذا الاعتبار لا بجميع الأحوال والاعتبار ، بخلاف حجة الله فهو حاكم على الجميع بجميع الأحوال والاعتبار ، فاعتبروا يا أولى الأبصار .

---

(١) فى ط ممكن (٢) سقطت فى ط .

ونسبة العصيان والسهو والنسيان إليهم فى ظاهر بعض الأخبار مؤول جمعا بين الأدلة العقلية والنقلية ، مع أن الأخبار فيها مختلفة ، وما يدل على عصمتهم كثيرة راجحة، وبيان الرجحان فيها لا يسع المقام .

على أنه يشترط اختصاص[1] هذه الرسالة بالدلائل العقلية ، وبيان الرجحان موقوف بذكر النقلية أيضا. ونذكر بيان الرجحان فى حاشية الكافى على الوجه الوافى، إن شاء الله الشافى. ٥

وإذا عرفت مراتب الخليفة فى الإنسان ، ووجوب العصمة عن العصيان والسهو والنسيان ، فنقول أيضا من الرأس إن فى نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى ، واستدفاع مضار لا تخفى ، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله . أما الصغرى فيكاد أن يكون من الضروريات ، بل من المشاهدات فى الأعيان الذى لا يحتاج إلى البيان : لأن الاجتماع المؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد ، لا يتم بدون السلطان العادل ، والحكيم الكامل ، بأن يأمر المصالح ويمنع المفاسد . ولولا ذلك تسارع الطبائع إلى المشتهيات الحيوانية ، وتنافر عن المنافرات الطبيعية ، فينجر إلى فساد نوع الإنسان ، كما بين فى إثبات النبوة بالبرهان . وأما الكبرى فإن وجود الإمام لطف من الله تعالى فى حق عباده : لأنه إذا كان لهم سلطان عادل ، وحكيم كامل يمنعهم عن المحظورات ، ويحثهم على الواجبات ، كانوا معه أقرب إلى الطاعات ، وأبعد عن المعصيات ، فنصبه لطف ، واللطف على الله تعالى واجب . ١٠ ١٥

وأورد فى الكبرى منوع واعتراضات منها : أن نصب الإمام إنما يكون لطفا إذا خلا عن المفاسد كلها ، وهو ممتنع . ويمكن الجواب عنه بأن انتفاء المفاسد بديهية ، وإنكاره مكابرة صريحة ، وسفسطة ظاهرة ، والمعاند الجاحد لو أنكره أنكره باللسان لا بالجنان ، لأنه أظهر من الشمس فى وسط السما ، ولا يخفى على أولى النهى ، ومخالفته الواقعة لمتابعة الهوى ، لا لموافقة الهدى ، ولا كلام فيها . ومنها : أن نصب الإمام إنما يجب لو انحصر اللطف به ، ولم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا ، ولم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه كلهم معصومين ، فلا يجب حينئذ نصبه ؟ والجواب أن انحصار اللطف فيه ظاهر بحيث لا يرتاب فيه عاقل ، والاحتمالات البعيدة ، والتوهمات الغريبة ، لا تقدح [فى] البرهان وهو ظاهر على ذوى الأفهام . ويمكن الجواب عنه أيضا بأن يقال : الكلام فى هذا النوع من الإنسان يتفاوت [بما] يخلق الرحمن من تفاوت ، ولهذا يحتاجون إلى الإمام ولو كانوا معصومين كلهم [وهو] خارج عما نحن فيه ، ولا كلام لنا فيه . ٢٠ ٢٥

---

(١) فى ط اختصار ، وفى ع انحصار .

واعلم أن الواجب على الله تعالى إيجاد الأنبياء وإرسالهم على الناس ، وإيجاد الإمام ، ونصبهم : لأن اللطف وجودهم لا إظهارهم واقتدارهم على الناس ، لأن حجتهم عليهم تتم بوجودهم ، والإظهار والتمكن والاقتدار من التفضلات لا من الواجبات . وكذا الهداية واجبة بمعنى إراءة الطريق المستقيم لا بمعنى الإيصال إلى المطلق : لأنها بمعنى الإيصال إلى المطلق لا يجب اتفاقا بل تفضلا : لأن الضلالة بعد الإيصال مستحيل . قال سبحانه وتعالى : « الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » [1] ؛ « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » [2] ؛ « إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا » [3] ؛ فلا جبر بالإطاعة ، ولا على المعصية ، بل بنى على اختيارهم لتحصيل درجاتهم : لأن للاجتهاد والجد دخلا عظيما فى الوصول ، ولا تحصل بدونه درجة القبول ، كما قال عز من قال : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا [4] » .

والدليل اللمى الواقعى لثبوت النبوة والإمامة هو العصمة . والدليل الإنى الكاشف الايمانى إظهار الإعجاز للنبى ونص النبى للوصى : لأن العصمة أمر خفى لا يعرفها العالم إلا بهما ، واختيار الاعجاز للنبى لأنه لا طريق على إظهار حقيقته إلا به ، والنص للامام لأنه أصوب لعدم الاشتباه والتشاغب .

(١١) تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الامامية

وإذا عرفت إثبات الخليفة على طريق الإمامية ، فنطبق كلام الشيخ عليه بحيث يشهد كل عاقل أن لا اختلاف فيه .

فإن قيل : كيف يمكن الانطباق ليحصل منه الاتفاق ؟ على أن الأمامية قائلون بوجوب اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجوب عليه ، والشيخ الرئيس قائل بالعناية بوجوب عنه ، فكيف التوفيق بين القولين والمسلكين ؟

قلنا : المآل ههنا واحد : لأن معنى الوجوب عليه أن اللائق بعدله وحكمته لمصالح خلقه صدر عنه ، ولا يليق أن يفوت عنه . والمراد بالعناية ههنا أنها من كامل الذات والصفات ؛ والعالم بذوات الكائنات ، فاض عنه الخيرات والبركات على نظام الأكمل

---

(١) سورة طه ، آية ٥٠ . (٢) سورة فصلت ، آية ١٧ . (٣) سورة الإنسان ، آية ٣ .
(٤) سورة العنكبوت ، آية ٢٩ .

والأتم على جميع الموجودات مما يليق بها من الكمالات . ويمتنع [١] أن يفوت عنه الفيض والجود ، ما يليق به [٢] على الموجود : فالمآل واحد والاختلاف ههنا لفظى ، والمعنوى فى الإيجاب والاختيار ، وهو خارج عما نحن فيه كما لا يخفى على أولى الأبصار .

ولما فارغنا عن الطريق الأول من مسلك الإمامى ، أردنا أن نبين المسلك الثانى بتوفيق الربانى ، وهو إثبات إمامة على عليه السلام بمتفقات الفريقين ، حتى يرتفع الريب من البين . ٥

(١٢) إثبات إمامة على وأفضليته

واعلم أن القوم إذا اختلفوا فى أمر ، وفرضنا أن لا سبيل للعقل فيه ، بمعنى أنه لا برهان عليه ، بل السبيل فيه منحصر فى النقل عنهم وهم مختلفون فيه ، فحينئذ لا يحصل العلم بقول [٣] واحد واحد منهم منفردا ، بل بمجمع عليه . ولا خلاف أن أمة نبينا ١٠ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا فى أمر الخلافة ، فافترقت أولا على ثلاث فرق :

قالت الفرقة الأولى : إن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة هو على عليه السلام بالنص [٤] ؛ وقالت الفرقة الثانية : هو أبو بكر بالإجماع ؛ وقالت الفرقة الثالثة : هو العباس بالإرث ؛ وبطلت خلافة العباس فى زمانه باتفاق أهل الإسلام . واستمر الخلاف بين الفرقة الأولى والثانية ، وانحصر أمر الدين باجماع المسلمين بين الفريقين . ١٥

وفرضنا أنه [إذا] أردنا الدخول فى الإسلام على بصيرة ، فلابد لنا حينئذ من رجحان لاختيار إحديهما وترك الأخرى ، ولا وثوق حينئذ إلا بمتفقاتهما . والمتفق عليه بينهما هو القرآن ، لكن فيه محكم ومتشابه ، ومجمل ومفصل ، وعام وخاص ، ونص وظاهر ، ومنطوق ومفهوم ، وناسخ ومنسوخ ، وغيرها ، والخلاف فيها باق بحالها ، وحديث المجمع عليه فى هذا الباب نادر ، وعدم تواتر الأخبار فى هذا الأمر بين الفريقين ظاهر : ٢٠ فحينئذ لا مخلص إلا بتحصيل المتفقات بينهما ، ليحصل العلم باليقين ، ويميز الحق عن الباطل بالتبيين .

فلنا أن نسأل الفرقة الأولى ونقول لهم : لم تركتم الإجماع باختيار على عليه السلام ؟ ... فيقولون : بالنص عن النبى صلى الله عليه وسلم ، والإجماع المخالف للنص مع ظهوره

(١) فى ط يمتنع . (٢) سقطت فى ط . (٣) فى ط بقوم . (٤) سقطت فى ع .

باطل ، وعدم الحجية [في] مثل هذا الإجماع ظاهر [1] . فنقول لهم : هذه النصوص والأخبار متواترة فيما بيننا [2] . فيقولون : لا ! بل متواتر عندنا لفظا أو معنى . فنقول لهم : لا حجية [في] قولهم وحده لنا .

فنقول للفرقة الثانية : لم تركتم النصوص باختيار أبي بكر ، وتقولون هذه النصوص لم تثبت عندنا ، ولو كانت ثابتة لكانت خبر آحاد ، وخبر الآحاد في مثل هذه المواضع لا يكون حجة اتفاقا ، فاخترنا أبا بكر بالإجماع ، والإجماع حجة اتفاقا ؟ فنقول : (أولا) حجة إذا لم يكن أحد من علماء الإسلام خارجا منه ، واتفق مخالفوكم أن عليا والحسن والحسين عليهم السلام ، وسلمان وأبا ذر والمقداد وغيرهم من علماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم غير داخل فيه ، ولو دخلوا لا معنى حينئذ للمخالفة ، والمخالفة متحققة ، وعدم دخولهم فيه ثابت . و (ثانيا) أن الإجماع إنما يكون معقولا إذا لم يكن في مقابله نص ظاهر المخالفة ، وإذا كان فيه نص يخالفه — وإن كان خبر آحاد — فليس بمعقول . نعم ! لو كان فيه خبران مختلفان يصح الإجماع بأحدهما وإن كان ضعيفا أو لم يكن في مقابله نص أصلا . وأما إذا كان خبرا أو أخبارا ، ولو كان خبر آحاد ، فالإجماع الذي يخالفه بلا مستند وغير صحيح : لأنه إذا كان الخبر موجودا ، فالرجحان به حاصل ، فالإجماع الذي يخالفه بلا مستند ترجيح غير مرجح [3] وهو غير جائز . على أن الاختلاف حينئذ فيما بينهما بالتواتر وعدمه ، لا في وجود الخبر وعدمه . و (ثالثا) إذا كان في أحد طرفيه خبر ، وإن لم يكن متواترا ، سيما إذا كان محفوفا بالقرائن ، وفي طرفه الآخر لا يكون نص قطعا ، والفرض أن الشخصين يصلحان لإقامة هذا الأمر المختلف فيه ، فحينئذ رعاية جانب النص لازم ، والاتفاق في جانبه واجب ، لوجود الرجحان ، ولعدم المخالفة والمنازعة حينئذ بين الفريقين ، ولتحقق الإجماع مع المستند بين المسلمين ، ومثل هذا الإجماع حجة [4] اتفاقا .

وبعد اللتيا واللتي [5] ، ولو فرضنا جواز هذا الإجماع وتحققه ، فلنا أن نسأل أيضا : أكان [6] هذا الإجماع الذي عقد تم في حق أبي بكر بمجرد أهوائهم ، بدون ملاحظة الأوصاف الشريفة والأخلاق المرضية التي توافق القرآن والسنة ، أو بملاحظتها ؟ وإن قالوا بالأول فهو باطل بديهة ، ومخالفة للقرآن صريحة . وإن قالوا بالثاني فنلاحظ في حق أيهما مجمع عليه ،

---

(١) سقطت في ط . (٢) في ط بينهما . (٣) غير مرجح ، وردت في ط مرجوح .
(٤) في ط مسند . (٥) اللتيا واللتي ، سقطت في ع . (٦) في ط ، ع إن

وفى حق أيهما مختلف فيه ،ونأخذ مجمعا عليه[1] ونترك مختلفا فيه ، ونختار من الأوصاف الشريفة والأخلاق المرضية مرتبة العليا ، وفرد الأعلى لا الأدنى لا فى الجملة بإطلاق[2] المطلق فنعرف بفرد الكامل ، لحصول الربط وللرجحان والامتياز عن الغير بالكمال ، وإلا لم يحصل شرافتها بل عكسها[3] : فحينئذ الحكم فيها متعسر وتجويزها قبيح .

وإذا عرفت هذا ، فيكون أحد الطرفين عليا عليه السلام ، والآخر أبا بكر ؛ وفى أيهما تحقق المجمع عليه نطيعه ، والمختلف فيه نتركه ، فحينئذ ننظر فى القرآن بأى أوصاف وجب علينا إطاعته ، وبأى أخلاق لزم لنا أثره ؟ فوجدنا فى القرآن : قال الله تعالى: « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم[4] » : فأمرنا باطاعة أولى الأمر ، كما أمرنا بإطاعة ذاته جل جلاله ، وباطاعة رسوله أعلى مكانه ، فوجب علينا معرفته ، كما وجب علينا معرفة الله ومعرفة الرسول : لأن الإطاعة بدون المعرفة لا يمكن ؛ فنظرنا أقاويل المسلمين فى هذه الآية ، فوجدنا[ها] مختلفة فى « أولى الأمر » :

قال بعضهم : على وأولاده وذريته[5] المعصومون عليهم السلام : لأن الله تعالى أردف إطاعتهم[6] بإطاعته وبإطاعة رسوله ، فوجب إطاعتهم مثل إطاعتهما إيمانا وتصديقا ، وإطاعة غير المعصوم لا تكون كذلك . وقال بعضهم : هم أمراء[7] السرايا ؛ وقال بعضهم : هم القوام على الناس ، والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ، ولا يمكن لهم إنكار أمير المؤمنين ، لأن عليا عليه السلام متصف أيضا بما يقولون .

ولو قلنا على الفرقة الثانية : أليس أمير المؤمنين من أمراء السرايا ؟ . . . فيقولون : بلى[8] ! . ولو قلنا على الفرقة الثالثة : ألم يكن أمير المؤمنين عليه السلام من العلماء والقوام على الناس بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ . . . فيقولون : بلى ! . فيكون أمير المؤمنين بإجماع المسلمين المراد من الآية ، فهو واجب الإطاعة ، فاخترنا عليا عليه السلام بالإطاعه ، وتركنا أبا بكر للخلافة .

---

(١) قوله : « وفى حق ايهما مختلف فيه ، ونأخذ مجمعا عليه » سقط فى ط .
(٢) فى ط ، لإطلاق . (٣) فى ع عكسه . (٤) سورة النساء ، آية ٥٩ .
(٥) فى ع وأئمته . (٦) فى ط ، ع إطاعته (٧) فى ط أمر
(٨) سقطت فى ع الفقرة من ولو قلنا على الفرقة الثانية . .. .. إلى بلى.

ثم وجدنا فى القرآن : قال الله تعـالى : « يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين [١] » ، وكنا مأمورين بأن نـكون مع الصادقين لإطاعتهم ، ولأخذ أمور الدين منهم ، والاقتداء بهم ، ولا نتجاوز عن آدابهم ، فوجب علينا معرفتهم حتى يمكننا معهم البراءة عن مخالفهم .

٥ فلا بد حينئذ من تفسير الصدق حتى يعلم منه الصادق : فالصدق هو المطابق للواقع ، سواء كان فى الاعتقاد أو فى القول والأخبار ، والـكذب يقابله .

فلنا أن نسأل أن عليا عليــه السلام أ كان فى الـكفر أم لا ؟ فقال كلا الفريقين : لا ! لأنه ما عبد الأوثان والأصنام أبدا . ثم سألنا عن أبى بكر أ كان فى الـكفر ؟ فقال كلا الفريقين : نعم ! فعلمنا أن عليا عليه السلام بإجماع الفريقين كان من الصادقين حقيقة ،
١٠ وأبا بكر بإجماعهما من الـكاذبين ، لالتقاء مبدأ الاشتقاق ، بل لاعتبارنا مرتبة الأعلى من الصفات الـكمالية لافى الجملة ، فإن[٢] الـكذب مثل الإذعان بالـكفر والإقرار به . ولو سلمنا أنه لا يكذب بعد الإسلام ، لـكن لا يصلح أن يكون إماما للمؤمنين ، كما قال الله تعالى فى حق إبراهيم : « إنى جاعلك للنــاس إماما ، قال ومن ذريتى ، قال لاينال عهدى الظالمين [٣] » . واتفق المفسرون : المراد بالعهد الإمامة ؛ وظاهر أن إبراهيم لا يطلب
١٥ الإمامة لذريته فى حين الكفر ، بل فى حين[٤] الإيمان ، وإن كانوا من قبل لمن الكافرين ؛ وقال الله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » ، يعنى من كان فى وقت من الأوقات من عبدة الأوثان والأصنام لايصلح أن يكون إماما بعـد[٥] الإيمان . ولا يصل أبدا[٦] بهذه الدرجة والمقام .

على أن كثيرا من المفسرين قالوا: نزلت هذه الآية فى حق على وذريته من المعصومين
٢٠ صلوات الله عليهم أجمعين . والمراد بالصادقين ، أى المعصومين . فوجب علينا [أن نكون] مع على عليه السلام ، لأنه هو من الصادقين بإجماع المسلمين .

(١) سورة التوبة ، آية ١١٩ (٢) فى ط فأى (٣) سورة البقرة ، آية ١٢٤
(٤) فى ط حال (٥) فى ط لأهل (٦) سقطت فى ع .

ثم وجدنا فى القرآن قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون [١] » ؛ « الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته ،أولئك يؤمنون به[٢] » ؛ « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون [٣] » ؛ « وما يعقلها إلا العالمون [٤] » ؛ « يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات [٥] » ؛ « إنما يخشى الله من عباده العلماء [٦] » ؛ وغيرها من الآيات التى دلت على رفعة[٧] رتبة العلم ودرجة[٨] العلماء . ٥

ولكن أقوال الفريقين فيها مختلفة : فحينئذ يجب علينا التفتيش والتفحص ، لنعلم أن أيهما أعلم ، لنسأل منه مالا نعلم . والتفتيش بتعداد ما يكون مناط العلم وسببه ، والتفحص بوجدان الأخبار والآثار فى حقه .

والمشهور عند الجمهور من الفريقين أن عليا عليه السلام فى غاية الذكاء والفراسة ، حتى لا يكون أذكى منه فى الصحابة،ودائم الملازمة للنبى عليه الصلاةوالسلام من الطفولية ١٠ إلى زمان رحلته ، وللنبى كمال [٩] الجد والجهد فى تربيته . وقيل إن أبا بكر شرف بشرف الإسلام فى سن أربعين ، وقيل فيما بين ثلاثين وأربعين ، وقيل فيما بين أربعين وخمسين ، فانظر وانصف من يحصل[١٠] العلم من الطفولية إلى الكهولة دائما مع هذا الذكاء ومع هذا العلم ، ومن يحصل فى الكهولة فى وقت دون وقت ، كيف حالهما فى درجة العلم ! ١٥

على أن آية المباهلة دالة على أن السلف من الأنبياء والأوصياء، ومن الخلف من الصحابة والعلماء ، لايكون لأحد منهم فى العلم وجميع الكمالات والأخلاق من الشجاعة والفقه والزهد والسخاء وغيرها من الكمالات النفسانية مرتبة على عليه السلام . قال الله تعالى : « فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم [١١] » .

(١) سورة النحل ، آية ٤٣ ؛ وسورة الانبياء ، آية ٧ .
(٢) سورة البقرة ، آية ١٢١ . (٣) سورة الزمر ، آية ٩
(٤) سورة العنكبوت ، آية ٤٣ . (٥) سورة فاطر ، آية ٢٨ .
(٦) سورة المجادلة ، آية ١١ . (٧) سقطت فى ط . (٨) فى ع درجات .
(٩) فى ع كان . (١٠) فى ط ، ع تحصيل (١١) سورة آل عمران ، آية ٦١ .

واتفق المفسرون على أن أبناءنا إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام ، ونساءنا إشارة إلى فاطمة عليها السلام ، وأنفسنا إشارة إلى على عليه السلام ، ولا يجوز أن يكون المراد به النبي عليه الصلاة والسلام ، لأنه هو الداعى ، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه ، بل إنما يصح أن يدعو غيره . ولو قلنا : إن المراد نفسه ، يثبت المدعى أيضا منه : لأن باتفاق الفريقين أن عليا عليه السلام داخل فيها [1] ، ولا يدخل أحد من الرجال غيره فيها ، فحينئذ يدل على كمال الاتحاد بينهما كأنهما شخص واحد لافرق بينهما ، وإذن كان «أنفسنا» إشارة إلى على بن أبى طالب عليه السلام . ولا شك أن نفس الرسول فى جميع الكمالات أشرف النفوس ،والنفس التى أشبه بنفسه من جميع النفوس نفس على عليه السلام ، ولهذا السبب بذاته فعلى عليه السلام أيضا أشرفها ، لأنه نفسه ، أى فى الشرف والكمال ، كأنه هو ، أى من نور واحد . وقال النبي عليه الصلاة والسلام فى حقه : ، «ياعلى أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لانبى بعدى » . وغيره من الأحاديث التى [هى] ثابتة عند الفريقين ، وإن كانت غير متواترة عند الفرقة الثانية وفى المرتبة الثانية ، دالة على أفضلية على عليه السلام على جميع الأصحاب ، ولا نطول بذكرها مخافة الاطناب ، وهذا القدر كاف فى هذا الباب . وقال على عليه السلام : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » ؛ وقال أيضا : « علمنى رسول الله عليه الصلاة والسلام ألف باب من العلم ، ففتح لى بكل باب ألف باب » ؛ ونقل الموافق والمخالف حديث : « سلونى . . . . » عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛ وفى مسند أحمد بن حنبل لم يكن أحد من أصحاب النبي يقول سلونى إلا على بن أبى طالب عليه السلام ؛ وفى صحيح مسلم أن عليا عليه السلام قال على المنبر : « سلونى قبل أن تفقدونى ، سلونى عن كتاب الله عز وجل ، فما من آية إلا وأنا أعلم حيث نزلت وبم نزلت ، سلونى عن الفتن فما من فتنة إلا علمت كشفها ومن يقتل فيها ، سلونى عن طريق السماء فإنى أعرف بها من طرق الأرض ، سلونى قبل أن تفقدونى ، فو الذى فلق الحبة وبرأ النسمة ، لو سألتمونى عن آية فى ليل نزلت أو نهار ، نزلت فى جبل أو سهل ، مكيها أو مدينيها ، سفريها وحضريها ، ناسخها ومنسوخها ، ومحكمها ومتشابهها ، وتأويلها وتنزيلها ،

---

(١) فى ع داخل فيهم ، وفى ط دخل فيهم .

لأخبرنكم وأنتم تتلون القرآن ليلا ونهارا ، فهل فيكم أحد مانزل فيه ، ولولا آية في كتاب الله عز وجل لأخبرتكم بما كان وبما هو كائن وبما يكون إلى يوم القيامة ، وهذه الآية : « يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » [١] ، سلوني فإن عندي علم الأولين والآخرين ، فوالله لو ثنيت لي وسادة فجلست فيها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم ، وأهل الإنجيل بإنجيلهم ، وأهل الزبور بزبورهم ، وأهل الفرقان بفرقانهم ، حتى ينطق الله التوراة والإنجيل والزبور والقرآن ، فيقولوا : صدق علي ، قد أفتاكم بما نزل الله فينا : « وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون » .

وهذه الآية والحديث والأخبار عنه مجمع عليها بأنها مختصة به ، ولا يوجد في حق غيره ؛ وكلها دالة على أفضليته وأعلميته على سائر الأمة من الصحابة وغيرها ، ولا ريب للعاقل فيها .

والآثار الصادرة منه كنهج البلاغة وغرر الحكم ودرر الكلم [٢] وخطبة البيان ، وغيرها من الآثار الكثيرة ، لايعد ولا يحصى ، ولا يصدر مثلها عن غيره [٣] بالاتفاق . وكل واحد واحد شاهد عدل بأنه لايكون أحد من البشر غير خير البشر يفضله ويعلمه بفصاحته [٤] وبلاغته ودرايته ، وإن كنتم في ريب مما ذكرناه فأتوا بشيء من مثله ، والحكم بإثبات العلم لمن لايراه لايكون إلا بما ذكرناه ، والمذكور كله ثابت بالإتفاق في حقه ، ولا يوجد شيء منه في غيره ، فهو أعلم وأفضل من الأصحاب كلها بالأخبار المجمع عليها ، وبالآثار الموجودة لاريب فيها . ولهذا كثير من المخالفين يفضله ، ولا نقل لخبر [٥] التفضيل أيضا في صدد الأول والثاني والثالث ، وإن قال أبو بكر : أنا أفضل وأعلم ، وقال أحد لأجله : إنه أفضل وأعلم من الصحابة . ولهذا اختار القوم له بالخلافة ، بل قالوا : اختار الأصحاب له لمصالح المسلمين .

لكن بعض المتكلمين المتأخرين من المتعصبين لحب الرياسة وقرب الفراعنة ادعوا أن الخلفاء مما هو الأول أفضل من الثاني بدرجة إلى المنتهى . ولما كان هذا محض

---

(١) سوره الرعد ، آية ٣٩ . (٢) ودرر الكلم سقطت في ع . (٣) سقطت في ع .
(٤) سقطت في ع (٥) في ط ، ع لغير .

الدعوى ، ولا برهان عليها ، ولا حديث يطبقها ، اضطروا لوضع[١] الحديث وجوزوه، ولا يعلمون أنه لا ينفعهم بل يضرهم ، لأنه يبطل الأساس الذى[٢] بنى عليه[٣] خلافة أبى بكر وهو[٤] الإجماع .

وإنـكار النص ، وإن كان منصوصا ، احتجوا به كما احتج علىّ عليه السلام على أبى بكر فى مسجد النبى صلى الله عليه وسلم فقال : « هل فيـكم أحد غيرى يعمل بهذه الآية فى يوم أحد : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرســول فقدموا بين يدى نجوا كم صدقة[٥] » ؟ هل فيـكم أحد غيرى أنزل الله تعالى فى حقه : «قل لا أسألـكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى[٦] » ؟ هل فيـكم أحد غيرى أنزل الله تعالى فى حقه : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعبـاد[٧] » ؟ هل فيـكم أحد غيرى أنزل الله تعالى فى حقه : « إنمـا وليـكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون[٨] » ؟ هل فيـكم أحد غيرى قال الله تعالى فى حقـه : « إنما يريد الله ليذهب عنـكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا[٩] » ؟ هل فيـكم أحد غيرى قال جبريل فى حـقه : « لا فتى إلا علىّ ، لا سيف إلا ذو الفقار » ؟ هل فيـكم أحد غيرى ، دعاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حقه إذ آتى جبريل الطير : « اللهم ائتنى أحب خلقك يأكل هـذا الطير معى » ؟ . . . وهذا الحديث للاحتجاج[١٠] طويل الذيل ، اقتصرنا بهذا القدر للـكفاية فى هذا الموضع . ولا يقول له أحد [شيئا] ، ولا احتج فى مقابله ، بل يقول له : صدقت يا أبا الحسن ، لـكن اختيار الأصحاب لنا لمصالحهم،وهذا أيضا يدل على أفضلية علىّ عليه السلام : فعلمنا[١١] أنه أعلم ، وغيره بالنسبة إليه لا يعلم ، واخترنا علياً لنعلم منه ما لا نعلم ، وتركنا أبا بـكر لأنه لا يعلم .

ثم وجدنا فى القرآن آيات كثيرة فى فضيلة الجهاد والمجاهـدين مثل قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنـة يقاتلون فى سبيل الله

---

(١) فى ط ، ع بوضع . (٢) فى ط ، ع التى . (٣) فى ط ، ع عليها .
(٤) فى ط ، ع وهى . (٥) سورة المجادلة ، آية ١٢ . (٦) سورة الشورى ، آية ٢٣ .
(٧) سورة البقرة ، آية ٢٠٧ . (٨) سورة المائدة ، آية ٥٥ .
(٩) سورة الأحزاب ، آية ٣٣ . (١٠) فى ط ، ع الاحتجاج . (١١) فى ع فقلنا .

فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا[١] » ؛ وقوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما[٢] » ؛ وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم[٣] » ؛ وقوله تعالى : « إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص[٤] » ؛ وقوله تعالى : « الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله ، وأولئك هم الفائزون[٥] » ؛ وقوله تعالى : « يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم[٦] » ؛ وغيرها من الآيات الدالة على علو درجة المجاهدين وفضلهم .

ثم سألنا الفريقين : أيهما أكثر جهادا ؟ قال كلاهما[٧] : إن عليا عليه السلام أكثر جهادا من جميع الأصحاب ، فضلا عن أبى بكر ، ولا يكون أحد من الأصحاب جاهد فى سبيل الله مثل على عليه السلام ، وهم كالبنيان مرصوص فى الجهاد وقتال المشركين ؛ فعلمنا أن عليا عليه السلام[٨] أفضل من أبى بكر وسائر الأصحاب بنص الكتاب واتفاق الأصحاب عند أولى الألباب ؛ فاخترنا عليا عليه السلام ، وتركنا أبا بكر .

ثم وجدنا فى القرآن : قال الله تعالى : « والسابقون السابقون أولئك المقربون[٩] » . وإن كان فى السبق معان كثيرة ، وتأويلات عديدة ، وبعضها فى غاية اللطافة ونهاية الشرافة ، لا يعرفها إلا العرفاء ، ولا يشمل لغير محمد وعلى وفاطمة

---

(١) سورة التوبة ، آية ١١١ . (٢) سورة النساء ، آية ٩٥ .
(٣) سورة الصف ، آية ١٠ — ١١ . (٤) سورة الصف ، آية ٤ .
(٥) سورة التوبة ، آية ٢٠ (٦) سورة المائدة ، آية ٥٤ .
(٧) قال كلاهما : سقطت فى ع .
(٨) قوله من : وهم كالبنيان .. إلى قوله : عليا عليه السلام ، سقط فى ط وزاد فى ع .
(٩) سورة الواقعة ، آية ١٠ — ١١ .

والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين ، ولا يشاركهم غيرهم فى هذه الدرجة العليا من الأنبياء والأوصياء فضلا عن غير الأنبياء ، لكن اتفق أكثر المفسرين : المراد بالسابق ههنا هو سبق الإيمان بالنبي[١] وبما جاء به ؛ وقال بعضهم : المراد السبق فى الجهاد ؛ وعلى التقديرين باتفاق[٢] الفريقين أن عليا عليه السلام أسبق جهادا وأسبق إيمانا .

ولما نزلت هذه الآية . « وأنذر عشيرتك الأقربين[٣] » فى يوم الاثنين ، عرض النبي أولا الإيمان على على بن أبى طالب فى يوم الثلاثاء ، وأقر بوحدانية الله تعالى وبرسوله وبجميع ما جاء به . وقال الفريقان : أول من أسلم بالنبي من الرجال على ، ثم زيد بن الحارث ، ثم أبو بكر بن قحافة . ثم غيرهم من الصحابة ؛ فعلمنا أن عليا عليه السلام أولى بالتقديم[٤] لأنه هو من المقربين .

ثم وجدنا فى القرآن درجة الأعلى ومرتبة الأقصى قرابة النبي حتى جعل محبة القربى وإطاعتها أجرا للنبوة ، وخروجنا [٥] عن عهدتها مع أيهما أعظم الأخطاء على الناس كلها . قال الله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى » [٦] ؛ «واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام [٧] » ؛ « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى [٨] » .

ثم سألنا الفريقين : أيهما من ذوى القربى وجب علينا محبتهم وإطاعتهم لأدانا حقوق النبوة ؟ قالا : أمير المؤمنين باتفاق المسلمين ؛ فاخترنا عليا عليه السلام للمحبة والإطاعة ، لأن محبته واجب ، وإطاعته لازم بالنص والإجماع ، لأنه من ذوى القربى ، وتركنا أبا بكر لعدم كونه من ذوى القربى [٩] .

ثم وجدنا آيات كثيرة فى مدائح السخاء والكرم مثل قوله تعالى : « من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا[١٠] » ؛ «ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا فى سبيل الله فمنكم من يبخل[١١] » ؛ وغيرها من الآيات التى دلت عليهما . والكرم هو بذل النفس والمال فى سبيل الله .

---

(١) فى ع بالله . (٢) فى ط على اتفاق . (٣) سورة الشعراء آية ٢١٤ (٤) فى ط بالتقدم .
(٥) فى ط ، ع وخروجا . (٦) سورة الشورى ، آية ٢٣ . (٧) سورة النساء ، آية ١ .
(٨) سورة الأنفال ، آية ٤١ . (٩) قوله : « وتركنا أبا بكر لعدم كونه من ذوى القربى » ، سقط فى ع . . (١٠) سورة البقرة ، آية ٢٤٥ . (١١) سورة محمد ، آية ٣٨ .

واتفق الفريقان من (١) أولى الألبـاب أن عليا عليـه السلام أكرم الأصحاب .
وأجمع أكثر المفسرين أن النبي صلى الله عليه وسلم [إذ] أراد فى ليلة الهجرة من مكة
إلى المدينة ، نام عليه السلام فى فراشه ، وبذل نفسه له لمرضاة الله ، ونزلت هذه الآية
فى حقه : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، والله رءوف بالعباد (٢) » .
وتصدق فى يوم أحد عشر مرات ، ولا تصدق أحد من الأصحاب فى هذا اليوم صدقة ، ٥
ونزلت هذه الآية : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول ، فقدموا بين يدى نجواكم
صدقة (٣) » . ونقل أن عليا عليه السلام أعطى الطعام على مسكين ويتيم وأسير ،
ونزلت هذه الآية فى حقه : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا (٤) » .
وقد أجمع أهل البيت عليهم السلام ، وأكثر المفسرين (٥) ، على أن المراد بهم (٦) على
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام . وروى على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه ، ١٠
عن عبدالله بن ميمون عن الصادق (٧) عليه السلام ، قال : كان عند فاطمة عليها السلام
شعير ، فجعلوه عصيدة ، فلما وضعوها بين أيديهم جاء مسكين فقال المسكين رحمكم الله !
فقام على عليه السلام فأعطاه ثلثها ؛ ثم جاء يتيم فقال : رحمكم الله ! فقام على عليه السلام
فأعطى الثلث الآخر ؛ ثم جاء أسير فقال الأسير : رحمكم الله ! فأعطى على الثلث الباقى ،
وما ذاقوها ، فأنزل الآيات فيهم . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الحسن ١٥
والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى ناس معه ، فقالوا : ياأبا
الحسن ، لو نذرت على ولدك ! . . . . فنذر على وفاطمة وفضة جارية لهما ، إن برءا ،
أن يصوموا ثلاثة أيام ، فشفيا ، وما معهم شىء ، فاستقرض على من شمعون الخيبرى
اليهودى ثلاث أصوع من شعير ، فطحنت فاطمة صاعا ، فاختبزت خمسة أقراص على
عددهم ، فوضعوا ما بين أيديهم ليفطروا ، فوقف عليهم سائل فقال : السلام عليكم ٢٠
يا أهل بيت محمد ، مسكين من مساكين المسلمين ، أطعمونى أطعمكم الله من موائد
الجنة ، فآثروه وباتوا ولم يذوقوا إلا الماء ؛ وأصبحوا صباحا ، فلما أمسوا ، ووضعوا
الطعام بين أيديهم ، وقف عليهم يتيم فآثروه ؛ ووقف عليهم أسير فى الثالثة ففعلوا مثل
ذلك ؛ فلما أصبحوا أخذ على عليه السلام بيد الحسن والحسين ، وأقبلوا إلى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ؛ فلما أبصرهم وهم يرتعشون كالفراخ من شدة الجوع [قال] : ٢٥

---

(١) واتفق الفريقان من : سقط فى ع . (٢) سورة البقرة ، آية ٢٠٧ .
(٣) سورة المجادلة ، آية ١٢ . (٤) سورة الإنسان ، آية ٨ . (٥) قوله : « وأكثر
المفسرين » ، سقط فى ط . (٦) فى ط لهم . (٧) سقطت فى ع .

ما أشد ما يسوءنى ما أرى [1] بكم ! . . . . . وقام فانطلق معهم ، فرأى فاطمة فى محرابها قد التصق ظهرها ببطنها ، وغارت عيناها ، فساءه ذلك ، فنزل جبريل فقال : خذها يا محمد ، هناك الله فى أهل بيتك . وروى عن مجاهد وعطاء عن ابن عباس أنها نزلت فى على بن أبى طالب عليه السلام ، وذلك لأنه عمل ليهودى بشىء من شعير ، فقبض الشعير ، فطحن ثلثه ، فجعلوا منه شيئا ليأكلوا ، فلما تم إنضاجه ، أتى مسكين فسأل ، فأخرجوا إليه الطعام ؛ ثم عمل الثلث الثانى ، فلما تم إنضاجه ، أتى يتيم ، فسأل فأطعموه ؛ ثم عمل الثلث الباقى ، فلما تم إنضاجه أتى أسير ، فسأل فأطعموه . وهذه الآية دالة على كمال كرمه وسخائه ، ولا يوجد مثله فى غيره ، فهو أكرم الأصحاب بالإجماع ونص الكتاب .

ثم وجدنا فى القرآن آيات كثيرة فى ذم الدنيا والترغيب بتركها ، مثل قوله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل » [2] ؛ « والآخرة خير وأبقى » [3] ؛ « إنما الحياة الدنيا لعب ولهو » [4] ؛ « أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة » [5] ؛ « فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور » [6] ؛ « ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه » [7] ؛ وغيرها من الآيات دلت على أن الكمال فى تركها لا فى رغبتها ؛ فعلمنا منها أن تركها والزهد فيها [8] أولى بالاختيار عند أولى الأبصار .

واتفق الفريقان أن عليا عليه السلام أزهد الناس فى ترك الدنيا ، ولما عرضت له الدنيا قال لها : إليك عنى ياغرارة ، قد طلقتك ثلاثا ، لا رجعة لى إليك ، ولا لى رغبة فيك ؛ وغيره منقول عنه فى ذم الدنيا وأهلها وعدم رغبته إليها . وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « حب الدنيا رأس كل خطيئة » ؛ فاخترنا عليا لتركها ، وتركنا أبا بكر لحبها .

ويمكن تقرير آخر على وجه أقصر بنحو أشمل على نهج أجمل : فإذا اعتبرنا فى الخليفة الأوصاف الشريفة ، موافقا للقرآن لحصول الاطمئنان ، فنطلب منهم فى هذا البيان ، إتيان الآيات من القرآن ، لتكون الحجة [9] عليهم ، المجمع عليه بالاتفاق ، ولا يكون بعده لهم مفر بالافتراق . ثم سألناهم : هل لله خيرة من خلقه اصطفاهم [10] عليهم ؟ . . . .

---

(١) فى ط ، ع ما أبرى . (٢) سورة النساء ، آية ٧٧ . (٣) سورة الأعلى ، آية ١٧ . (٤) سورة محمد ، آية ٣٦ . (٥) سورة التوبة ، آية ٣٨ . (٦) سورة لقمان ، آية ٣٣ . (٧) سورة طه ، آية ١٣١ . (٨) فى ط ، ع عنها . (٩) سقطت فى ع . (١٠) سقطت فى ع .

فقالوا : نعم،لقوله تعالى : « وربك يخلق مايشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » [١] ،فقبلناه منهم . ثم سألناهم عن خيرته من هم ؟ ... فقالوا : المتقون ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » [٢] ؛ فقبلناه منهم لإجماعهم [٣] . ثم سألناهم : هل لله خيرة من المتقين ؟ . . . . . قالوا : نعم،هم المجاهدون،لقوله تعالى : « فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة » [٤] ، فقبلناه منهم . ثم سألناهم : هل لله خيرة من المجاهدين ؟ . . . قالوا : نعم ،السابقون، لقوله تعالى : « لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا [٥] » ، فقبلناه منهم . ثم سألناهم : هل لله خيرة من السابقين ؟ . . . قالوا : نعم، [من] هم أكثر عملا فى الجهاد ، لآيتين : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره [٦] » ؛ « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله [٧] » ، فقبلناه منهم . فقلنا لهم : صفوا لنا المتقين . . . قالوا : هم الخاشعون، لآية : « وأزلفت الجنة للمتقين غير بعيد [٨] » ، فقبلناه منهم . ثم سألناهم : من الخاشعون ؟ ... فقالوا : العلماء، لآية : « إنما يخشى الله من عباده العلماء [٩] » ، ثم سألناهم : من أعلم الناس ؟ . . . فقالوا : من كان أعلم بالعدل ، لآية : « يحكم به ذوا عدل منكم [١٠] » . فسألناهم : من أعلم الناس بالعدل ؟ . . . . قالوا : أولى الناس بالعدل، وأولاهم على العدل ، أهداهم إلى الحق، لآية : « أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدى [١١] » . ثم سألناهم عن الذين اختلفت الأمة فيهم : أهو على وأبو بكر ، أيهما كان أكثر جهادا وأبذل مهجة ؟ . . . وأجمعوا على على بن أبى طالب عليه السلام . فعلمنا من هذه المقدمات أن عليا عليه السلام أفضل من أبى بكر ، لدلالات الكتاب . والإجماع المستند بهذه الآيات ، أن عليا عليه السلام هو خيرة هذه الأمة وأتقاها ، وهو أخشاها ، فهو أعلمها ، فهو أعدلها ، فهو أولاها على العلم ، فهو أهداها إلى الحق ، فهو واجب الإطاعة المتبع ، فاخترناه على بصيرة ويقين [١٢] لأنه هو أولى بالاختيار ، وتركنا أبا بكر لأنه هو أولى بالترك عند أولى الأبصار .

---

(١) سورة القصص، آية ٦٨ . (٢) سورة الحجرات ، آية ١٣ . (٣) سقطت فى ع .
(٤) سورة النساء ، آية ٩٥ . (٥) سورة الفتح ، آية ١٠ .
(٦) سورة الزلزلة ، آية ٧ . (٧) سورة البقرة ، آية ١١٠ .
(٨) سورة ق ، آية ٣١ . (٩) سورة فاطر ، آية ٢٨ .
(١٠) سورة المائدة ، آية ٩٥ . (١١) سورة يونس ، آية ٣٥ .
(١٢) زادت فى ع .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل أسامة بن زيد أميرا ، وجهزه إلى الشام ، وأمر الصحابة عموما باتباعه ، وأمر أبا بكر وعمر خصوصا باتباعه ، وقال : « جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تأخر عن جيش أسامة » ، وقد تخلف الرجلان بإجماع المسلمين عن جيشه فكانا ملعونين بنص النبي [١] ، ومن كان ملعونا من جانبه فهو ملعون من جانب الله تعالى ، لأنه لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، فأمره هو أمر الله ، ونهيه هو نهى الله ، ومدحه هو مدح الله ، وذمه هو ذم الله . وباتفاق المسلمين أن رسول رب العالمين دعا عليا ومدحه خصوصا فى الغزوات ؛ وباتفاق الأصحاب ، هو مجمع عليه الفريقان ؛ ولعن من تخلف عن جيش أسامة ، فهو أيضا مجمع عليه [٢] . ومن كان ممدوحا بلسان رسول الله ، ومن كان ملعونا بلسان نبي الله ، أيهما أولى بالاتباع ! . . . . فإذا عرفت وصفهما بالرواية [٣] ، وعلمت حالهما بالدراية ، فانظر وانصف أيهما أليق وأولى بالخلافة ، واختر من هو أحق بالإمامة [٤] : فمن لم يكن فى قلبه رين ونفاق ، زال عن قلبه ريب بعد ماسمع منا القول بالاتفاق ، لإظهارنا الحق بلا إغراق وانغلاق : فإنه إذا ثبت إمامة على بالمسلكين ، فيثبت إمامة جميع أئمتنا عليهم السلام بهذين المنهجين بالنسبة إلى فراعنة زمانهم غاصبى حقهم [٥] ، ولظهور أجزأ الدلائل فى أمرهم ، وإلى استئنافها فى كل واحد واحد منهم ، فاختصرنا ههنا بما كفى المسترشدين من أولى الألباب [٦] ، ولا ينفع الإكثار للمعاندين المضلين فى هذا الباب ، ولو ذكرنا جميع الإنذارات المنزلة فى الكتاب ، والله موفق بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

---

(١) قوله : بنص النبي ، زاد فى ع . (٢) فى ط ، ع عليها .
(٣) زادت فى ع . (٤) فى ع أحق بالخلافة لإمامة . (٥) فى ط ، ع غاصبين لحقهم .
(٦) سقطت فى ط .

فى ذكر الاستشهادات والمناسبات
من كلام الشيخ الرئيس

(١٣) فى ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس

قال فى المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس فى خواص النفس الإنسانية ، فى آخر الفصل السادس فى إثبات القوة القدسيـة ، وكلها موافق لمذهب الإمامية رضوان الله عليهم ، بهذه العبارة : « اعلم أن التعلم سواء . . . » انتهى كلامه. ومن هذا شأنه فلا يصدر عنه العصيان ، ولا الخطأ أو السهو أو النسيان ؛ وهو بعينه العصمة التى نقل أصحابنا عن أئمتنا[١] .

وقال فى المقـالة الأولى من إلهيات الشفاء ، فى الفصل الثامن ، فى بيان الحق والصدق : إن السابقين من الحـكماء يرمزون فى كلامهم ، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا أو سهوا ، هذه وتيرتهم[٢] ؛ ورفع السهو والغلط عن الأنبياء مطلقا . وعدم جواز الغلط والسهو عن الأنبياء ، من خواص مذهب الإماميـة رضوان الله عليهم ؛ وغيرهم يجوزون السهو والغلط عليهم ، بل يثبتونهما . والاسماعيلية وإن وافقوا الإمامية فى وجوب عصمة النبى والإمام ، لـكن[٣] لا بمعنى الذى ذهبت إليه الإمامية كما يتبين فى موضعه .

وقال فى المقـالة العاشرة ، فى فصل إثبات النبوة ، بعد إقامة الدليل على إثبات وجود النبى ، فى معرض أن المنافع التى لا ضرورة [فى] وجودها فى بقاء الإنسان وكمالاته ، لا يفوت عن عناية ربه ، فـكيف يفوت عنه ماله دخل عظيم فى بقاء الإنسان وكمالاته ، حيث قال : « . . . . فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده ، أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين ، وتقعير

---

(١) قوله : « ومن هذا شأنه .. إلى قوله : وهو بعينه العصمة التى نقـل أصحابنا عن أئمتنا » ، سقط فى ع . (٢) قال ابن سينا ما نصه : « .. وأن من الفضلاء من يرمز أيضا برموز ، ويقول ألفاظا ظاهرة مستشنعة أو خطأ ، وله فيها غرض خفى ، بل أكثر الحـكماء ، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا أو سهوا ، هـذه وتيرتهم » (كتاب الشفا ، طبعة طهران ١٣٠٣هـ ، ج ٢ : الفن الثالث عشر فى الإلهيات ، المقالة الاولى ، الفصل الثانى ص ٣١٠).
(٣) سقطت فى ط .

الأخص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التى لا ضرورة فيها فى البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع فى البقاء . ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره ؛ فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ،ولاتقتضى هذه التى هى أسها[١] » . وهذا يدل صراحة[٢] على أن السان[٣] لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصى .

وقال فى فصل من هذه المقالة فى العبادات : « إن هذا الشخص الذى هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت : فإن المادة التى تقبل كمال مثله تقع فى قليل من الأمزجة ، فيجب لا محالة أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه فى أمور المصالح الإنسانية تدبيرا عظيما »[٤] . فأى تدبير فى بقاء الإنسان ومصالحه مرتبة نصب الوصى ! . . . . فكيف يجوز للنبي ترك ما يجب عليه كما يقول الظالمون ؟ . . . فيجب أن يكون وصيه منصوصا[٥] ، ولا يكون المنصوص والمنصوب بالاتفاق غير على عليه السلام . وهذا أيضا موافق لمذهب الإمامية ومخالف لمخالفيهم .

وقال فى هذا الفصل أيضا : « . . . . وأن يسن عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته (الإنسان) نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب . »[٦] . فإذا وجب عليه تعلم هذه السنن ، ولا يتركها ، فكيف يجوز ترك ما هو أليق وأحسن منها ؟ . . . . فوجب بمقتضى هذا القول نصب الوصى عليه كما هو مذهب الإمامية .

وقال أيضا فى آخر هذا الفصل : « . . . . إن النبي من عند الله تعالى ، وبإرسال الله تعالى ، وواجب فى الحكمة الإلهية إرساله ، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه ، وأن جميع ما يسنه من عند الله تعالى[٧] » . وهذا أيضا صريح

(١) كتاب الشفا ، ج٢ : الفن الثالث عشر فى الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثانى ، ص ٦٤٧ .
(٢) فى ط ، ع صريحة . (٣) فى ط الإنسان . (٤) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر فى الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٤٨ .
(٥) فى ط : فيجب أن تكون وصيته . (٦) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر فى الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٤٩ .
(٧) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر فى الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٥٠ .

مذهب الإمامية : لأن المخالفين يجوزون أن مايسنه النبي باجتهاده ،والإمامية لايجوزون كما قال فى الكتاب العزيز : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى »[1].

وقال أيضا فى الفصل الرابع[2] من هذه المقالة : « ويجب أن يكون القصد الأول للسان فى وضع السنن ترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة : المدبرون والصناع والحفظة ، وأن يرتب فى كل جنس منهم رئيسا . . . . »[3] إلى آخر الفصل كله . . [وهذا] ٥
موافق لمذهب الإمامية : لأن النبي لا يترك السنن الحقة فى وضع الرؤساء ، ونصب الأوصياء ، وغيرها من عدم تجويز إهمال أمر الجنايات ، ولو كان وقوعها خطأ ، وأحكام الطلاق ، وغيرها من المناسبات المذكورة فى هذا الكتاب .

وذكر فى كتاب الإشارات ، فى النمط الثامن والتاسع والعاشر ، أوصاف الكاملين والعارفين ، من خرق العادات ، والإخبار بالمغيبات والأفعال الشاقة التى لا تحصل إلا ١٠
لصاحب الكرامات والدرجات العالية من صاحب النفوس القدسية ، ولا يحصل مثلها إلا لأمير المؤمنين عليه السلام ، حيث قال : « والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ، ولكن بقوة ربانية » . وهذه الجملة من الأوصاف لا يوجد منها شىء فى الأصحاب إلا لأمير المؤمنين وإمام المتقين عليه صلوات الله رب العالمين .

وقال فى جواب مسائل أبى الحسن العامرى بعد إقامة الدليل بوجوب نصب الخليفة ١٥
بهذه العبارة : « وأما الشروط المختصة بها فهو أن يعلم أنه لما لم يصح[4] أن يكون رئيس البهائم واحدا من البهائم ، بل وجب أن يكون أفضل من البهائم ، ولم يجز أن يكون سايس الصبي واحدامن الصبي ، بل يجب أن يكون أعقل من الصبي ، ولم يجز أن يكون سايس الفساق واحدا من الفساق ، فكذا لايجوز أن يكون سايس الدهماء واحدا من عرض الدهماء . . . . ثم القول فى تعيين واحد واحد لهذه الرتبة السنية أمر ٢٠
قد كثر فيه المتكلمون ، والله الموفق للرشاد » انتهى كلامه . وإن شئت زيادة إيضاح فارجع[5] إلى هذه الرسالة .

---

(١) سورة النجم ، آية ٣ ــ ٤ : (٢) فى ط ، ع الثالث وهو خطأ .
(٣) كتاب الشفا ، جـ٢ : الفن الثالث عشر ،المقالة العاشرة ، الفصل الرابع ، ص ٦٥٠ــ٦٥١ . وانظر ما بعدها حتى آخر الفصل ص ٦٥٣ .
(٤) فى ع يصلح . (٥) سقطت فى ط .

وقال فى رسالته فى القوى الإنسانية: « الروح القدسية لاتشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها بدنها إلى أجسام العالم وما فيه [١] ، وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس . والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ؛ وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ؛ وإذا ركنت من الظاهر إلى مستقر غابت عن الآخر ؛ وإذا جنحت من الباطن بلا قوة غابت عن الأخرى : فلذلك التبصر يخل فى السمع ، والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن التذكر ، والتذكر يصد عن التفكر . . . والروح القدسية لايشغلها شأن عن شأن »[٢] . وهذا بعينه مذهب الإمامية فى حق النبى والأئمة ، بل هو مضمون كلامهم كما لايخفى على من تتبع كلامهم عليهم السلام . وفى هذا إشارة لطيفة إلى أن صاحب النفس القدسية يكون معصوما[٣] : لأن علم المشاهدة [٤] الذى لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شغل عن شغل ينافى العصيان : لأن مع مشاهدة الحق لايمكن مشاهدة عصيانه [٥] . على أن العصيان هو نفس الاحتجاب عن الحق ، فكيف هو حينئذ لا يحتجب عن الحق ، فوجب أن يكون صاحبها معصوما ، وإلا أن يكون محتجبا ، والفرض ألا يكون .

وقال فى رسالته المعراجية هكذا : « . . . وبراى‌آن بودكه شريف ترين إنسان وعزيز ترين أنبياء وخاتم رسولان بامركز حكمت وفلك حقيقت وخزانهٔ عقل أمير المؤمنين عليه السلام را گفت : يا على إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر تقرب أنت إليه بأنواع العقل تسبقهم، وانچنين خبررا چنو بزرگى راست نيا مدى كه أو درميان خلق چنان بودكه معقول درميان محسوس وگفت أى على چون مردمان در تكثر

(١) وردت هذه العبارة محرفة فى ط ،ع على الوجه التالى: « ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بأجسام العالم وما فيه » ووردت محرفة أيضا فى النسخة المطبوعة من رسالة ابن سينا فى القوى الإنسانية وإدراكاتها ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م ، ص ٦٤ ، وذلك على الوجه التالى : « ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام العالم وما فيه »

(٢) ابن سينا : رسالة فى القوى الانسانية وإدراكاتها ، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٦٤ .

(٣) فى ط ،ع معصومة . (٤) فى ع علم الشاهدى ، وفى ط العلم المشاهدى

(٥) فى ع ارتكاب العصيان

عبادت رنج میبرندتو در إدراك معقول رنج تابر همه سبق بری ، لاجرم چون بردیده
بصیرت عقل مدرك أسرار گشت همه حقایق را دریافت ودیدن حکم دارد برای أین
بودکه گفت : « لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا » وهیچ دولت آدمی را زیادة إز
إدراك معقول نیست بهشتی که بحقیقت آراسته باشد بأنواع نعم وزنجبیل وسلسبیل
إدراك معقولست ودوزخ باعقاب واغلال متابعت أشغال جسمانیست که مردم در جحیم ٥
هوی أفتد در بند خیال بماند ورنج وهم أز آدمی بعلم زود تر ازان بر خیزد که بعمل
زیرا که عمل حرکت یذیراست وحرکت پذیررا أنجام جز در محسوس نیست . أما علم
قوت روح است وآن جز بمعقول نرود حنانـکه مصطفی گفت : « قلیل العلم خیر من
کثیر العمل » ونیزگفت: « نیة المؤمن خیر من عمله.وأمیر جهان بان علی علیه السلام :
کفت قدر آدمی وشرف مردمی جز در دانش نیست . » . فانظر وانصف من کان ١٠
وصفه معقولا مع من کان وصفه محسوسا کیف النسبة بینهما .

على أن المعقولات أشرف وأعلى مراتب الموجودات ، والمحسوسات أخس وأدنى
مراتب الموجودات ، حتى يعدها بعض الأكابر من الأموات والظلمات ، وجعلها الشيخ
الرئيس [١] من مراتب إبليس ، ومشكاتها مرايا التابيس ، وشغلها يجر للجحيم ،
والانغمار فيها عذاب أليم . ١٥

وفى كلام الشيخ كثير من المناسبات والاستشهادات لا يعد ولا يحصى ، لايحتاج إلى
التحويل [٢] والتأويل ، لانذكرها مخافة التطويل . على أن ماذكرناه كاف على الذكى ،
ولا ينفع ـ وإن ذكر التوراة والإنجيل والفرقان ـ على المعاند والغبى ،ومن نظر على بصيرة
بما ذكرنا من المناسبات حصل له العلم بأن الشيخ من العلماء الإمامية خصوصا فى
الأصول الـكلامية . ٢٠

ولو قيل : من أنـكر الحشر الجسمانىفـكيف يوافق الإمامى فى أصول الكلامى ، مع
أن العمدة فى أصول الـكلام هو إثبات حشر الأجسام ؟ . . . قلنا : من نسب إلى
الشيخ الرئيس إنـكار حشر الأجسام [٣] لا يرى كلامـه ، بل لا يسمع مقاله ،
والمذكور فى بعض التهافت يدل على الغباوة [٤] ، ويعدم فهم البراءة [٥] ، وإلا ما ذكره

(١) زادت فى ع . (٢) فى ط كلمة لاتقرأ ، وإذا قرئت حروفها فلا يتبين مدلولها .
(٣) فى ط الجسمانى (٤) فى ع العناد . (٥) وردت هذه العبارة فى ط هكذا :
ولعدم فهم البراءة . وقد سقطت فى ع .

الشيخ فى الشفا صريح أنه معتقد بها حيث قال فى المقالة التاسعة فى إلهيات الشفا فى أول الفصل الأخير منها : « . . . . يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول فى الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى[1] ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى تعلم ؛ وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن . ومنه ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة..[2] »

إلى آخر الفصل ، وهو صريح بأنه معتقد بحشر الأجساد على طريق النبوة ، وإثباته عنده منحصر بإخبار الأنبياء ، وتبين الأوصياء . فالحكم بانحصار العلم به ، بخبر النبى مع الإقرار بعجز العقل ، يدل على كمال إذعانه واعتقاده به . وكثير من الأمور الشرعية لا يصل إليها عقول البشرية كوجوب الصوم فى آخر شهر الرمضان ، وحرمته فى أول الشوال ، وندبه فى يوم آخر منه ، وغير ذلك .

فإذا ثبتت حقيقة الأحوال ، فلا نطول بعدها المقال[3] ، وننصرف عن كلام الجحود ، ولا نلتفت بمقالة الحسود ، وها نحن نشرع[4] فى المقصود بعون الملك المعبود ، وننقل كلام الشيخ فى هذا الفصل من أوله إلى آخره بالتمام ، لئلا يشتبه للناظر شىء فى هذا المقام ، فلا يحتاج من يطالع هذه الرسالة إلى الرجوع بأصل الكتاب ، ولا يختلج فى خاطره الريب والاضطراب .

---

(١) فى ط ، ع النبوة . (٢) ابن سينا . كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر فى الإلهيات ، المقالة التاسعة ، الفصل السابع ، ص ٦٣٤ . (٣) فى ط المقام .

(٤) فى ع نشرح .

فى ذكر كلام الشيخ وتطبيقه

موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين

(١٤) فى تفسير كلام الشيخ وتطبيقه

موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين .

قال الشيخ الرئيس فى آخر فصل [من] إلهيات الشفا :

« فصل فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما » إلخ

المراد بالخليفة والإمام ههنا هو نائب مناب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . وذكر ٥
الإمام بعد الخليفة إشارة لطيفة إلى أن من اتصف بالخلافة دون الإمامة لا يكون نائب
مناب الرسول حقيقة : لأن الخليفة قد يطلق على سلطان الجور بخلاف الإمام . والخليفة
إذا كان إماما كان وصيا ، والوصى كان منصوصا ، والمنصوص كان سلطانا عادلا ، وهو
النائب حقيقة والخليفة حقا كما ورد فى التنزيل من الملك الجليل فى حق الخليل : « قال
إنى جاعلك للناس إماما . . . »[1] الآية . فحينئذ يكون الإمام عطف تفسير للخليفة ، ١٠
فيكون الخليفة والإمام شخصا واحدا ، ووجوب طاعتهما ، أى وجوب طاعته باعتبارين
كأنه شخصان . ويمكن أن يكون الإمام ههنا غير الخليفة كما هو ظاهر العبارة ، لكن
مع الخليفة ، وسيجىء مثله ، ويلزم أعلمهما[2] أن يشارك أعقلهما ، فحينئذ وجب
طاعة الخليفة ظاهرا ، أو تقيته لحفظ النفس والحرة[3] والمال وغيرها ، كوجوب طاعة
سلطان الجور ، ووجوب طاعة الإمام بحسب نفس الأمر تصديقا وإيمانا للآخرة . ١٥

« والإشارة إلى السياسات والأخلاق والمعاملات[4] »

قدم ذكر السياسات ههنا على الأخلاق ، والأخلاق على المعاملات ، بخلاف ما ذكر
فى الحكمة العملية ، فإن ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم المعاملات ، ثم السياسات : لأن

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٢٤ . (٢) سقطت فى ط . (٣) فى ط والعزة .

(٤) يلاحظ أنه قدم هنا الأخلاق على المعاملات فى حين أن النسخة المطبوعة فى طهران من الشفا
تقدم المعاملات على الأخلاق بحيث يرد عنوان هذا الفصل الذى يفسره المؤلف على الوجه التالى :
« فصل فى الخليفة والإمام ، ووجوب طاعتهما ، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق »
(كتاب الشفا ، ج ٢ ، ص ٦٥٣)

الـكلام فيها بالنظر إلى السالك فى السير إلى الله بحسب حاله : فالأنسب بحاله أن يهذب أخلاقه أولا ، ثم يعلم المعاملات فى الجملة ثانيا ، فإذا صار كاملا كان عاملا بالسياسات . والـكلام ههنا فى الخليفة والإمام ، وهو كامل الذات والصفات ، والواجب عليه أولا عقده المدينة والسياسات الشرعية لئلا ينجر إلى الاختلاف والافتراق بين الناس ، ثم تـكميل الأخلاق على وجه التمام والـكمال ، كما قال سيد الأنام عليه الصلاة والسلام : « بعثت لتـكميل الأخلاق على وجه الـكمال والتمام » ، ثم تعليم المعاملات وإجراؤها بين الناس بحيث يصلح المعاش والمعاد [1] ، والمراد إجراؤها على وجه الـكمال والصواب ، لا فى الجملة كما لا يخفى على أولى الألباب . وإجراء كلها على ما ينبغى لا يمكن أن يحصل إلا من النبي والوصى ، فحينئذ يجب أن يـكون الخليفة صاحب نفس قدسية [2] ، وهو بعينه مذهب الإمامية ، لأنه كصاحب النفس القدسية ، لا يحتجب السياسات كما عرفت فى المناسبات .

قوله :

« ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته »

المراد بالسان صاحب السنة السنية ، أى الطريقة الحقة ، وهو النبي : أى يجب على النبي بأمر ربه أن يجعل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة كافة ، كما فعله النبي عليه الصلاة والسلام فى حق على عليه السلام بمقتضى أمر ربه القدير : « بلغ ما أنزل إليك من ربك » [3] فى يوم الغدير ، وحيث قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله » ، وإلا يلزم النبي ترك ما يجب عليه ، وهو غير جائز . فثبت أنه نصب وصيا ونص عليه ، والمنصوب والمنصوص بالاتفاق والبرهان لا يكون إلا عليا عليه السلام ، فيكون هو الخليفة كما ذهبت الإمامية ؛ ولهذا أكد بقوله :

---

(١) سقطت فى ط . (٢) فى ط ، ع القدسية .
(٣) سورة المائدة ، آية ٦٧ .

«والاستخلاف لا يكون إلا من جهته» : أى أمر الخلافة منحصر بجهة النبي ، ونصبه بأمر ربه ، ولا يتحقق فى نفس الأمر لغيره [1] ، وهو عين مذهب الإمامية . وهذه إشارة إلى المسلك الأول البرهانى من مذهب الإمامى .

قوله :

« أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير ، وأنه عارف بالشريعة ، حتى لا أعرف منه ، تصحيحا يظهر ويستعان ويتفق عليه الجمهور عند الجميع » ٥

قوله : « أو بإجماع من أهل السابقة » : هذا الترديد ليس محمولا على التجويز كما هو متوهم بالظاهر ، وإلا لوجب أن يقول : وأن يكون الاستخلاف من جهته أو بإجماع من أهل السابقة بدون (لا وإلا) ، لأنه مفيد ومختصر ، ومعهما مخل ومضر ، لأنه معهما يفيد الحصر وهو ينافى التجويز والترديد وهو ظاهر ، وينافى قوله : « يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه » : لأنه ما لم ينصب الخليفة وينص عليه ، كيف يجعل طاعته واجبا ! ويلزم أيضا أن السان يترك ما يجب عليه وهو غير جائز ، بل محمول إما على التقية أو على الفرض والتدبير ، مماشاة على الخصم كما هو دأبه خصوصا فى هذا الكتاب . ١٠ ١٥

وحاصله : لو فرضنا أن الخلافة جائز بإجماع من أهل السابقة ، أى من علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، كان مشروطا بالأشياء لا مطلقا ، حتى يكون حجة ههنا [2] على وجه يصححون [3] علانية على رؤوس الأشهاد بحيث لا يخرج منه أحد من علماء أمة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يتحقق الإجماع ؛ وههنا لا يتحقق : لأن عليا والحسنين [4] عليهم السلام ، وسلمان وأباذر والمقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة لا يدخلون فى هذا الإجماع اتفاقا ، والعباس وعمار خلافا . فكيف يحصل إجماع أهل العلم علانية عند الجمهور مع خروج هذه الصحابة العظام الكرام العلام المشهور ، فضلا عن تصحيحهم أنه مستقل بالسياسة ! ومنها اتصاف الخليفة بهذه الأوصاف الشريفة من استقلال السياسة ، ٢٠

---

(١) فى ط بغيره . (٢) فى ط منهما . (٣) وجه يصححون : سقطت فى ع .
(٤) فى ع والحسين .

وهذه الأوصاف مجتمعة لايوجد [في] واحد من الصحابة لغير على عليه السلام بالاتفاق ، ولا كلام فيها لأهل النفاق ، بل واحد واحد منها أيضا مختص به ولا يوجد فى غيره : لأن المراد من هذه الصفات مرتبة كما لها لا فى الجملة ، فحينئذ الاستقلال بالسياسة على ما ينبغى كما عرفت لا يحصل إلا من النبي والوصى . وأيضا الاستقلال بالسياسة بدون الشركة [لا يكون] لغير على عليه السلام كما هو المذكور بالرواية . وأيضا علم السياسة وإجراؤها على وجه لها [فيه] صلاح المعاش والمعاد كما اعتبرت الحكماء لاثبات الأنبياء ، لا يحصل بدون النفس القدسية ، وهى مختصة به ولا توجد فى غيره ؛ ولهذا اشترط الشيخ من أوصافه أولا أنه أصيل العقل .

واعلم أن لفظ العقل فى كتب الحكماء والمتكلمين يطلق على معان كثيرة مختلفة ، ذكر الشيخ فى هذا الفصل أربعة منها :

(الأول) أصيل العقل : والمراد منه ههنا قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لاعن قياس أصلا ، ولا عن فكر قطعا ، بل بالفطرة[1] والطبع ، ويحصل بها معرفة الأشياء واليقينيات بالمشاهدة والانتقالات بالحدس . وبهذا المعنى استعمل ارسطاطاليس فى كتاب البرهان ، ولم يستعمل فى غيره مجرده ، بل إذا أراد هذا المعنى فى غير كتاب البرهان أضاف (أصيل) له . ولهذا أضاف الشيخ ههنا (الأصيل) إلى العقل ، ليكون فى الفطرة الأولى بالفعل ، ويتميز به عن العقول المكتسبة التى هى فى الفطرة الأولى هيولانية لا فعلية ولا مستفادة . وهذا أيضا مختص[2] بعلىّ عليه السلام ، ولا يوجد فى غيره من الصحابة باتفاق الخواص والعوام .

(والثانى) بمعنى جودة الروية فى استنباط ما ينبغى من إيثار الخير واجتناب الشر .

(والثالث) بمعنى المكر والحيلة والشيطنة .

(والرابع) بمعنى الإدراك مطلقا .

---

(١) فى ط بالفكرة . (٢) فى ط ، ع مختصة .

« حاصل عنده الأخلاق الشريفة » : أى حاصل بالفعل عند الخليفة ملكة هذه الأخلاق الشريفة . قدم الشجاعة لأنها أدخل فى السياسة ، ولاختصاصها بعلى عليه السلام بين الصحابة ، لأنه لا يكون أحد من الصحابة بهذه المثابة ، ولا اشتباه فيه ولا ريب يعتريه . والعفة : أى السلامة عن كل عيب خلقية وخلقية ، والشرافة نسبية وحسبية ، ولطافة الطبع ، كناية للبراءة عن جميع الرذائل والدناءة والخساسة ظاهرة وباطنة ، كما تنطق بها آية التطهير . ولا تحصل هذه الدرجة من العفة لغير[1] على عليه السلام ، كما لا يخفى على من له أدنى مرتبة من الإسلام . وحسن التدبير ، موافقا لتقدير القدير الخبير ، وإلا لم يكن حسنا فى نفس الأمر ، وإن كان موافقا لغرض المدبر ، وهو أيضا مختص بعلى عليه السلام لكونه أصيل العقل . ولا يحصل هذا التدبير بدون العلم الانكشافى الذى هو من خواص النفس القدسية من مراتب البشرية ، وهى لا توجد فى غيره من الصحابة ، لكونه فى كثير من الوقائع رجعت الخلفاء الثلاثة إليه ، وعملوا برأيه وتدبيره ، وهو لا يرجع إليهم فى أمره قط ، ولا يأخذ[2] من الصحابه ، وهو يدل على أنه أحسن تدبيرا منهم . وعلل عرفان الشريعة بأنه حتى لا أعرف منه ، ليظهر اختصاصه بعلى عليه السلام . وإن الفقرات السابقة أيضا دالة على اختصاصه ، لكن كناية ؛ وهذا التعليل يدل على اختصاصه [دلالة] صريحة ظاهرة ، لأنه أعرف الأصحاب بالشرائع والكتاب بالأخبار الثابتة والآيات الباهرة ، وبالآية المباهلة ، وبالحديث « أنا مدينة العلم وعلى بابها » ، و « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » ، وبالرواية « سلونى . . . » .

وقوله : «تصحيحا» : أى معقولا مطلقا لقوله : «يصححون» . وقوله : «يظهر .. إلى قوله : عند الجميع » صفة لتصحيح . وهذه الفقرات أيضا لاختصاصه ، ولإخراج غيره من مدعى الخلافة : لأن هذا التصحيح وقع فى حقه ، ولا يقع فى غيره ، إما أولا فى يوم الغدير ، وإما ثانيا عند احتجاجه فى مسجد النبي على الصحابة ، وإما ثالثا بعد قتل عثمان اتفق جميع الأصحاب فى المدينة باستحقاق خلافته وعدم استحقاق غيره ، يصححون علانية تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ، [وإما]

(١) سقطت فى ط . (٢) فى ط ، ع بأحد .

رابعا فى المنبر عند قوله : « سلونى قبل أن تفقدونى .. » . هذا الاستعلان[١] والتصحيح على رؤوس الأشهاد ، لا يحصل لغيره من الأصحاب بالاتفاق ، ولهما أيضا بما ادعيناه غاية الانطباق . ومن قوله : « .. أو بإجماع من أهل السابقة .. إلى قوله : عند الجميع » ، إشارة إلى المسلك الثانى من مذهب الإمامى .

٥ قوله :

« ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا وتنازعوا للهوى والميل ، أو أجمعوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله » .

قوله : « ويسن » ، عطف على قوله : « أن يفرض » : أى يجب على السان أن يسن : أى بأن يجعل واجبا على أمته[٢] إطاعة من اتصف بهذه الكمالات المذكورة ،
١٠ ويبين لهم أنهم لو تخلوا عن إطاعة من اتصف بها بأن يختاروا غيره به ،فقد كفروا بالله . ونعنى بالكمالات المذكورة الآيات المشهورة والعلامات المسطورة فى النفس القدسية لأصيل العقل ، والاستقلال[٣] بالسياسات على ما ينبغى ، وسائر الأخلاق الشريفة من الشجاعة[٤] والعفة وحسن التدبير والعرفان بالشريعة كلها ، بحيث لا يكون بين الصحابة مثله بعرفانها .

وقوله : « إذا افترقوا » : فى لفظ « افترقوا » إشارة لطيفة إلى حديث المتفق عليه
١٥ بين الموافق والمخالف عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم : « ستفترق أمتى من بعدى على ثلاثة وسبعين فرقة كلهم فى النار إلا فرقة واحدة » ؛ وفى بعض النسخ : « كلهم هالكة إلا فرقة واحدة » ؛ وفى بعض النسخ : « إلا فرقة ناجية » ؛ وفى بعض النسخ : « إلا فرقة وهى ناجية » ، باختلاف الروايات .

وقوله : « وتنازعهم الهوى » : فيه أيضا إشارة إلى الآية الشريفة من سورة
٢٠ الجاثية : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم ، وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة »[٥] ؛ ويعنى سبب افتراقهم وعدولهم عن الحق المبين وتنازعهم على الصراط المستقيم ، وهو الهوى الباطل[٦] ، مع العلم بمن استحق الخلافة ، ليكون سبب كفرهم وخذلانهم ، لا الجهل والخطأ والاشتباه ، بل الهوى النفسانى الظلمانى[٧] ؛

---

(١) فى ط ، ع الاستقلال . (٢) فى ع الأمة . (٣) سقطت فى ط .
(٤) فى ع السخاء . (٥) سورة الجاثية ، آية ٢٣ . (٦) فى ط ، ع الباطلة .
(٧) فى ط ، ع الهوى النفسانية الظلمانية .

ورغبة الدنياوية ، والميل عن الحق لحب الرياسة ، ومتابعة الشيطان ومخالفة الرحمن ، لغلبة جبابرة الأهوية الباطلة ، وفراعنة الأمنية [1] الفاسدة ، لعصبية الجاهلية ، وقساوة قلوبهم القاسية ، « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » [2] . ولهذا أجمعوا على غير من وجدوا [فيه] هذا الفضل والاستحقاق ، بل على من اتصف بنقيض كليهما [3] كفرانا وطغيانا صاروا بهما [4] من فساق الكفرة وبهائم الفجرة ، بل هم أضل منها .

وهذه الفقرات أصرح دلالة من الفقرات السابقة على أن السان نصب الخليفة بإذن الرحمن ، وإلا لم يكن لهذا التأكيد والمبالغة بهذه المثابة معنى . والتأكيد بدون نصب الخليفة غير معقول ، وقبول استلزام ترك السان ما وجب عليه غير مسموع . ولو كان الخليفة من جانب الخلق ، ولم يكن من جانب الحق ، لم تكن مخالفته واختيار الغير به من الهوى ؛ إنما يكون إذا كان منصوبا من الله ، ومنصوصا من رسوله ، لا بإجماع الأمة فى الهوى ومخالفة الهدى . فظهر من هذه الفقرات وجوب تحقيق نصب الخليفة من السان ، واختيار الغير به من الهوى كان من الكفران . وبهذا المضمون وردت أحاديث كثيرة من الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين مذكورة فى أصول الإمامى خصوصا فى (الكافى) .

ولهذه الفقرات دلالة ظاهرة على ما قصدناه [5] ، بحيث لا يمكن له الإنكار والخفا ، كالشمس فى وسط السما . وأيضا يعلم منها أن مسألة الإمامة عند الشيخ من أصول الدين ، كما هو مذهب أهل الحق واليقين ، لا من فروع الدين ، كما هو ظن المخالفين ، وإلا لما صاروا لمخالفتها من الكافرين .

قوله :

« والاستخلاف بالنص أصوب ، فإن ذلك لا يؤدى إلى التشعب والتشاغب والاختلاف » .

---

(١) سقطت فى ع . (٢) سورة البقرة ، آية ٧ . (٣) فى ط ، ع كلها .
(٤) فى ط ، ع بها . (٥) فى ط بصددنا ، وفى ع بصددناه .

ويمكن أن يكون الواو فى « والاستخلاف » استينافا ، والكلام حينئذ جواب عن سؤال مقدر كان قبل ذلك .

« ويسن عليهم . . الخ » : دلالة صريحة على أن الاستخلاف تحققه منحصر بالنص لا بالإجماع ، وهو ينافى قوله [1] فى السابق : « أو بإجماع أهل السابقة » ، وأجاب عنه مماشاة على[2] الخصم ، واستظهارا على البحث .

« والاستخلاف بالنص أصوب » : يعنى لا شك أن الاستخلاف بالنص أصوب ، والأصوب يجب أن يصدر عن السان ، لأنه حينئذ لا ينجر أمر الخلافة والإمامة إلى التشعب ، أى إلى التفرق والفساد ، ولا إلى التشاغب [3] ، أى إلى تهييج الشر بين قبائل العرب والمهاجرين والأنصار ، ولا إلى النزاع والاختلاف فى الأمصار ، ولا يؤدى إلى الفساد ، ولا إلى تحير أهل البلاد . ولو جوز مجوز جوازها بالإجماع ، فلا تنافى بين كلامين ، لأنه إشارة إلى مسلكين .

ويمكن أن يكون الواو حاليا ، ويكون [4] معنى الكلام حينئذ : ولو أجمعوا على غير من وجدوا هذا الفضل والكمال [فيه] لصاروا [5] من الكافرين ، لأنه حينئذ إنصراف عن الحق[6] ظاهرا وإضلال للخلائق باهرا ، ومتابعة للشيطان هراء[7] ومخالفة للرحمن عنادا . والحال أن الاستخلاف بالنص أصوب ، والأصوب والأولى يجب أن يصدر عن السان ، وإلا يلزم ترجيح المرجوح ، وهو غير جائز : فالاستخلاف يجب أن يكون بالنص متحققا ، ولو كان فى بادى الرأى بالإجماع جائزا : لأن النبى لا يجور أن يترك هذا الأمر الخطير ، ولا ينسب إليه تركه إلا الكافر الشرير . فإذا ثبت أولوية النصب بالدليل ، فلا يمكن تخلفه عن الحكيم الجليل لعنايته ، بقواعد الحكماء ، ولمقتضى علمه وحكمته بمصالح عباده ، بأصول العلماء [8] .

---

(١) فى ط ، ع قولك . (٢) فى ط إلى . (٣) فى ط ، ع التشعب .
(٤) فى ع ليكون . (٥) فى ط ، ع فصاروا . (٦) فى ط الخلق .
(٧) فى ط ، ع هواه . (٨) بأصول العلماء : سقطت فى ع .

وعلى التقديرين فالاستخلاف بالنص ثابت متحقق ، والمقول[1] بهذا الاجماع باطل .

ويمكن حمل الأصوب ههنا على الصواب ، وهو أصوب عند أولى الألباب ، بأن يكون أفعل صفتية لا تفضيليه : لأن دليله فى[2] ذلك يؤيد ذلك ، لأن هذا الدليل هو بعينه دليل إثبات النبوة على مسلك الحكماء ، ويجرى الشيخ ههنا ليكون تصريحا بما علم فى السابق ضمنا ، وحاصله : يجب على السان نصب الخليفة والنص عليه، « ويسن عليهم أنهم .. الخ » ؛ والحال أن الاستخلاف بالنص صواب وبالإجماع خطأ : لأنه بالنص لا يؤدى إلى التشعب والتشاغب والاختلاف ، وهو الغرض [من] سياسة[3] المدن لمصالح[4] العباد ، لئلا يؤدى إلى الشر والفساد . ولكنه أدى المقال، بهذا المنوال ، ليبقى فى الكلام مجال الاحتمال ، كما هو قانون فى الجدال ، ولأنه لو كان أفعل للتفضيل كما هو ظاهر التقرير لاضطرب كلامه ، والدليل لا يوافق مرامه ، لأن المستفاد حينئذ من ظاهر كلامه أن الاستخلاف بالإجماع صواب وبالنص أصوب، لأنه لا يؤدى إلى النزاع والاختلاف ، وبه قد يؤدى . فحينئذ الإجماع المذكور ههنا إما باتفاق جميع أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أولا : فإن كان الأول فلا معنى للنزاع والاختلاف ؛ وإن كان الثانى فلا يكون حجة اتفاقا ؛ فلا يكون حمل الصواب عليه صوابا حتى يكون مقابله أصوب . وأما إذا كان بمعنى الصواب فيقابله خطأ ، وهذا الحمل أصوب . فمعنى كلامه حينئذ أن الاستخلاف بالنص صواب وبالإجماع خطأ ، لأنه بالنص لا يؤدى إلى الاختلاف والنزاع، والغرض من سياسة المدن بالاجتماع هو حفظ نوع الإنسان بارتفاع النزاع ، والإجماع يخالف ذلك ، لأنه لا يؤدى إليه ، وبذلك يفوت منه الغرض الوضعى ، ولا ينال به[5] المقصد الأصلى . فالاستخلاف بالنص متحقق وبالاجماع باطل : لأن هذا الفيض العظيم ، والجود العميم ، يستحيل أن يتخلف عن ذاته المستجمع لجميع صفات الكمال ، وعن الحكيم الكريم المتعال .

على أن الإمامة رياسة[6] عامة على كافة الخلايق ، ولا يعلم مصالح الخلايق إلا خالق الخلايق ، فكيف يمكن إثبات هذا الأمر العظيم العقلى بالإجماع الحسى ؟ ! فيكون الكلام حينئذ حجة على الخصم إظهارا وإثباتا ، وعلى أن النبي لا يترك نصب

---

(١) فى ط و المعول . (٢) فى ط ، ع فإن. (٣) فى ط بسياسة ، وفى ع السياسة .
(٤) فى ط ، ع بمصالح . (٥) فى ط ، ع إلى . (٦) فى ع إمامة .

الوصى . فكلام الشيخ على هذه الروية هو بعينه مذهب الإمامية من المسلك الأول ، والأول من الثانى بالمؤول ، وغير المؤول أصوب من المؤول ، فحمله به أولى كما لا يخفى.

قـــوله :

« ثم يجب أن يحكم فى سنته أن من خرج وادعى[1] خلافته بفضل قوة أو مال ، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله . فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله ، وكفروا به ، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد أن يصح[2] على رأس الملأ ذلك منه » .

قـوله : « ثم يجب . . » : أى يجب على السان بعد أن يسن عليهم أن يحكم فى شريعته أن من خرج على الخليفة وادعى الخلافة بمجرد زيادة الشوكة والمال ، لا الفضل والحال ، يجب على كافة المسلمين معه القتال ، وقتل هذا الطاغى ودفعه بالاستعجال . ولو سكتوا وتهاونوا ، ولم يجاهدوا ولم يقاتلوا ، فهم العاصون لله والكافرون به ، ويحل قتل من لم يجاهد . وهذا الحكم إنما يجرى على من لم يجاهد إذا كان قادرا على المقاتلة بالشروط المذكورة فى كتب الفقه . وأما إذا لم يتمكن فهو معذور كسائر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وإنما تلزم هذه المجاهدة والمقاتلة إذا ثبت حقيقة الخليفة على رؤوس الأشهاد أنه مستحق لذلك ؛ وأما قبل ذلك فلا يلزم ذلك حتى يتبين لهم الحق .

فإن قيل : ترك الجهاد مع التمكن بعد إثبات الخلافة موجب للعصيان ظاهر ، لأن الجهاد من ضروريات الدين كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها ، ولا شك أن تاركها عاص ؛ أما كونه كافرا ويحل دمه بمجرد الترك مع التمكن ما لم يكن مستحيلا ، غير معلوم ؛ قلنا : ترك الجهاد حينئذ يوجب غلبة هذا الطاغى ، وغلبة الطاغى تستلزم إبطال الدين وإضلال المسلمين ، وترك الجهاد حينئذ ، وإن لم يكن مستحيلا ، أعانة لإبطال الدين ، ومن أعان لإبطال الدين فهو كافر باليقين خصوصا إذا أمر الإمام

---

(١) فى النسخة المطبوعة بطهران من كتاب الشفا : فادعى .

(٢) فى ط ، ع يصصح .

وتمرد ، فصار هذا التارك ، بهذه الإعانة ، من المرتدين ، فدمه حلال وقتله واجب . والمراد بهذا الخارجى ههنا إشارة إلى معاوية ، والغير مثله كناية ، وصرح فى بعض رسائله باسمه متغلبا . وهذه المضامين تستفاد من أحاديث الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين . فهذه الألفاظ وهذه المعانى صريحة توافق مذهب الإمامية علانية .

قوله : ٥

« ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم أفضل[(١)] من إتلاف هذا المتغلب . فإن صحح الخارجى أن المتولى للخلافة غير أهل لها فإنه ممنو بنقص ، وأن ذلك النقص غير موجود فى الخارجى ، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة » .

قوله : « ويجب أن يسن .. » : أى يجب على السان أن يبين فى شريعته أنه لا قربة ١٠ من مراتب القربات والطاعات بعد الإيمان بالنبي عند الحكيم الخبير أعظم درجة وأعلى مرتبة من إهلاك هذا المتغلب الشرير ، لأن إهلاكه واتلافه موجب لبقاء الدين ، واستحكام أركان الشرع المبين ، وانتفاع جميع المسلمين إلى يوم الدين . وأى عبادة تكون بهذه المرتبة فى كثرة النفع والدوام بهذه الدرجة والمقام ! فيكون قلع المتغلبين فى الدين ، وقمع المبتدعين . فى شرع سيد المرسلين ، أعظم المثوبات ، وأفضل ١٥ الطاعات ، وأهم العبادات ، وأدخل فى النظام الأكمل فى قرار الدين . ولهذا أمير المؤمنين وإمام المتقين صلوات الله عليه وعلى ذريته الطاهرين ، قتل أكثر المنافقين والمتغلبين بيده فى الغزوات ، خصوصا خوارج نهروان والغلاة . ويفهم منها أن فيها غاية المبالغة والتأكيد للفقرات السابقة ، ويتراءى منها أن الخلافة[(٢)] كانت منصوبة ، وتكون منصوصة ، وإلا لم يكن هذا التأكيد والمبالغة فى موقعه . ٢٠

ومن[(٣)] قوله : « بعد الإيمان بالنبي » ، تستنبط فوايد منها أن الأفعال الحسنة فى

---

(١) فى ع وفى النسخة المطبوعة بطهران من كتاب الشفا : أعظم .
(٢) فى ط ، ع الخليفة (٣) فى ط ، ع وفى .

نفسها لا تكون موجبة لكمال النفس وترقياتها ودرجاتها بدون الإيمان بالنبى ، وإن كانت فيها منفعة فى نفسها ، ردا على براهمة الهند حيث قالوا : إن الأفعال الحسنة فى نفسها موجبة لكمال النفس ودرجاتها ، وإن لم يكن متدينا بأديان أصلا ؛ ومنها يظهر تعريف الإيمان .

٥ واعلم أن القوم اختلفوا فى تعريف الإيمان . قال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان ، والإقرار باللسان ، على وحدانية الله الملك المنان ، وبعدله وحكمته وصفاته الثبوتية والسلبية ، وبرسالة نبيه ، وبجميع ما جاء به ؛ واختاره المحقق الطوسى قدس سره ، وهو الحق ، ويظهر بالتدبر . وقال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان وحده بجميع ما ذكرناه ؛ واختاره العلامة الحلى رحمه الله تعالى . وقال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان ، والإقرار ١٠ باللسان ، والعمل بالأركان ؛ واختاره السيد المرتضى رحمه الله تعالى . وقال بعضهم : هو الإقرار باللسان ؛ واختاره الغزالى .

وما يستفاد من ظاهر كلام الشيخ هو الأول ، لأنه أولى بالاختيار عند أولى الأبصار . لو كان المراد هو الاعتقاد وحده ، فالظاهر أن يقول بعد الإيمان مطلقا لا بعد الإيمان بالنبى ، لأن المتبادر فى قوله « الإيمان بالنبى » هو الإذعان مع الإقرار برسالته : ١٥ لأنه لو لم يكن الإقرار باللسان لم يكن له إثبات الإيمان بل ثبت له انتفاؤه ، ولم يجز له أحكامه . وحكم جميع أهل الإسلام بانتفاء الإيمان إذا لم يكن الإقرار باللسان ؛ فثبت انتفاء الإيمان بانتفاء الإقرار باللسان ، كما انتفى بانتفاء الإذعان ، كما نطق به القرآن : « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين (١) » ، وإذا انتفى بكل واحد واحد منهما الإيمان ، ولم يتحقق بأحدهما ، بل بمجموعهما ، علم أنهما ٢٠ جزءان له ؛ وإذا اجتمعا فى الوجود معا ، حكم بأنهما ليسا من الشرطين قطعا ؛ فثبت جزئيتهما بالدليل ، كما ظهر لك بالتفصيل .

أما خروج الثالث عن المراد ، أظهر من الثانى بالإرشاد ، لأنه قال « بعد الإيمان » . ولو كان العمل بالأركان عنده جزء الإيمان ، لكان اتلاف المتغلب جزءا من الإيمان : لأنه أفضل العبادات ، وأهم الطاعات ، فكان من جملة الإيمان ، فلا معنى حينئذ أن ٢٥ يقول « بعد الإيمان » : لأن الإيمان حينئذ مجموع الأجزاء من الاعتقاد والإقرار

---

(١) سورة البقرة ، آية ٨ .

والأعمال ، والكل لا يتحقق بدون الأجزاء ؛ بل الأولى منه أن يقول حينئذ : لاقربة عند الله أعظم من اتلاف هذا المتغلب .

أما خروج الرابع أشد ظهورا وأبين خروجا منهما ، لأن الإيمان فى اللغة والشرع هو التصديق والإذعان ، لا إقرار اللسان كما هو عرف العامى [١] ؛ ولهذا قال البارى : «قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا [٢]» . ذلك أن كلام الشيخ محمول على الأول ، وحمله على الثانى خروج عن الظاهر بلا ضرورة مع تكلف وتعسف ، ويأبى حمله على الثالث والرابع كما بينا . وظهر مما ذكرنا فساد ما قيل : لايعلم من كلام الشيخ أى معنى أراد [٣] من الأربعة . ولهذا قال مجملا : «بعد الإيمان» ، حتى يصح حمل كلامه بأى معنى كان . ودلائل مذاهب الأربعة مع ترجيحاتهم وتزييفاتهم مذكورة فى كتب المتكلمين بالتفصيل ، وتركنا ذكرها مخافة التطويل ، وأقمنا الدليل على ما هو المعتمد عندنا بحيث يفهم الذكى من ترجيحه تزييف غيره .

قوله : «فإن صحح الخارجى .. الخ» : وألفاظ الكتاب غنى عن الشرح والتفسير ، وكشف المقصود منها يحتاج إلى البيان [٤] والتقرير .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على تسليم عدم ثبوت النص ، واختيار المسلك الثانى الذى تعتبر فيه الأوصاف الشريفة والأخلاق المرضية موافقا للقرآن والسنة باتفاق الفريقين . وهذه الكلمات إشارة إلى احتجاج أمير المؤمنين ، وإمام المتقين عليه السلام على أبى بكر بعد ثبوت خلافته بإجماعهم ، وكناية إلى رد جوابهم الذى تمسكوا به لدفع اعتراض الشيعة الإمامية على إجماعهم ، وأن ادعاءهم الإجماع لإثبات خلافة أبى بكر ليس بتحقق لعدم دخول على عليه السلام فيه بالاتفاق ، وإلا لا معنى بعده للمخالفة ؛ وأجابوا عنه بوجهين : أحدهما أن سكوته كاف للحجية ، ولايلزم القول به ؛ والثانى أن عدم دخوله فيه لايضره لحجيته ، إنما يضر لو لم يكن إثبات أمر لنفسه . مثلا إذا اتفق القوم على أن بكرا صالح لصلاة [٥] الجمعة ، وزيد لا يتفق معهم ، لثبت هذا الأمر لنفسه ، فحينئذ لا تضر مخالفته ؛ أما لو لم يثبت هذا الأمر لنفسه ، بل لغيره ، بأن يقول : عمرو صالح لهذا الأمر لا بكر ، يضره . ولو كانت المسألة أمرا من أمور الدين ، ولا دخل لخصوصية

(١) سقطت فى ع. (٢) سورة الحجرات ، آية ١٤ . (٣) فى ع المراد .
(٤) فى ع التبيان . (٥) زادت فى ع .

أحـد فى اليقين ، مثلا إذا اتفق القوم كلهم على أن التسليم فى الصلاة واجب إلا واحد يقول : بل سنة ، فيضره أيضا ، ولا يتحقق الإجماع بالاتفاق .

وبهذا الاحتجاج يستخرج الرد على كلا الجوابين بعد تسليم مقدماتهم الفاسدة : أما على الأول ، فاحتجاجهم به ينافى السكوت ، فادعاء سكوته حينئذ باطل ؛ وأما على الثانى ، لأن احتجاجهم لاثبات الشروط والصفات المعتبرة موافقا للقرآن والسنة بين الفريقين لنفسها [1] ، وانتفائها لغيرها [2] من مدعى الخلافة ؛ وبين [3] أنه أولى وأحق أن يجمعوا فى حقه لا فى غيره إن اعتبروا هذه الأوصاف التى بين اجماعهم بها ، وإلا يكون هباء وهراء ، فلا يكون إجماعا . فحينئذ عدم دخوله يضر ، لأنه لافرق حينئذ بين إثباتها لنفسه أو لغيره ، كأن يقول : هذه الصفات المعتبرة المتفقة توجد فينا لـكذا وكذا ، ولا توجد فى غيرنا بكذا وكذا ، بل متصفا بنقيضها وهكذا وهكذا .. فيضر حينئذ بالاتفاق ، فلا تنفع الأمثلة المذكورة لأهل النفاق ، لوجود الفارق حينئذ بينهما بالاتفاق .

ورد أيضا على الاعتراض الذى أورده بعض المخالفين المتعصبين من المتكلمين على على بن الحسين عليهما السلام ، وعلى أصحابه رضوان الله عليهم ، حيث قال : إن خلافة معاوية ثابتة بنصب الخلفاء الثلاثة ، حتى إن المسلمين لم يجوزوا عزله فى زمان على عليه السلام ، واختاروا المحاربة [4] به لأجله . ومعاوية نصب يزيد فى زمان تمكنه ، وأخذ البيعة له عن جميع المشاهير ، وخلافته ثابتة متمكنه ، وهو مجتهد ولو خطأ فى أمره ، وخطأ المجتهد جائز .

وأشار الشيخ إلى رد قوله بقاعدة الكلية مع قطع النظر عن فساد مقدماته السخيفة فى معرض التسليم ، وأجاب عنه بقوله : « فإن صحح الخارجى » اهـ . وحاصله إذا اعتبر فى الخليفة أوصاف الشريفة باتفاق المسلمين ، ويصحح ويبين الخارجى أن هـذه الأوصاف موجودة فيه ، ونقيضها حاصلة لمن جعلوه خليفة ، فحينئذ وجب على كافة المسلمين إطاعته ومتابعته ، وعزل الخليفة [من أهل] السابقة الباطلة ودفعه . وإن لم يتبعوه بعد العلم باستحقاقه مع القدرة ، فقد كفروا بالله ، فحاربته كفر وعدم إطاعته

---

(١) فى ع لنفسهما . (٢) فى ط لغيرهما . (٣) فى ط ، ع وبيان .

(٤) ما يأتى بعد ذلك من كلام قد سقط فى ع ، ويطول السقط ، وسنشير إلى نهاية السقط فى موضعه بعد .

ظلم ، ألا لعنة الله على الظالمين . ومن قتل فى سبيله لإطاعته فهو مظلوم وشهيد ، وله حياة وجنة نعيم ، « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون [1] » .

قوله :

« والمعول عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة ، فمن كان متوسطاً فى الباقى ومتقدما فى هذين بعد أن لا يكون غريبا فى البواقى وصائراً إلى أضدادها ، فهو أولى ممن يكون متقدما فى البواقى ، ولا يكون بمنزلته فى هذين . فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده ، ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه مثل ما فعل عمر وعلى عليه السلام . »

« والمعول عليه الأعظم العقل » : هذا الكلام أيضا مبنى على عدم اعتبار العصمة ، والنص بطريق التسليم ، لأنهما معتبران من المسلك الأول من مذهب الإمامى لا من المسلك الثانى ؛ وههنا اختار المسلك الثانى من مذهب الإمامى ، بحيث يختص أمر الخلافة بهذا الاعتبار أيضا بأمير المؤمنين .

والمراد بالعقل ههنا المعنى الثانى من الأربعة المذكورة ، يعنى الاعتبار العظيم أو الاعتبار الجسيم فى أمر الخلافة باتفاق الفريقين بالعقل ، أى بجودة الروية فى استنباط ما ينبغى من إيثار الخير واجتناب الشر ؛ وبحسن الإيالة ، أى بسياسة المدن على نهج يكون فيها صلاح المعاش للعباد ، وتدبير الجهاد ، على طريق الصواب والسداد . وهذان الأمران على الوجه المذكور مختص بزوج البتول ، ولا إنكار فيه لذوى العقول .

« فمن كان متوسطا فى الباقى » : يعنى لو فرض شخصان صالحان لأمر الخلافة ، وكان أحدهما متقدما على الآخر فى العقل وحسن الإيالة ، فالأول أولى بالخلافة ، وأحق

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١٦٩ .

بالإجماع فى حقه : لأن العمدة فى نظام الكل ، وأهدى السبل فى صلاح العباد[١] ، فى أمر المعاش والمعاد ، هذان الأمران ، لا كثرة العبادة والوقار والزهد والصلاح والاعتبار .

وفى هذا الكلام إشارة إلى رد قول بعض المتصوفة حيث قال فى حسن خلافة أبى بكر : إن علياً عليه السلام ، وإن كان أعقل الصحابة فطرة ، وأشجعهم حربا وسياسة ، لكن أبو بكر سنه موقرة ، وعلمه تجربة وعمل ، وأعرف بأمور الناس فيما بينهم متناولة ومتعارفة ، وغيرها من الجزئيات الشايعة بينهم . فأبو بكر أولى بالخلافة لمصالح الناس بالأمور الظاهرة ، وإن كان على عليه السلام أعرف بسر الحقايق ، ودقايق المعارف ، وبرموز الأمور الباطنة ، والكشف والعيان[٢] بمشاهدة عالم الملكوت وطريان عالم اللاهوت ، وعرفان السلوك . لكن هذه الأمور لخاص الخاص ، لا لأمور العام ومصالح العوام وأحكام الظاهرة ، بل لأمور الباطنة ؛ ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمصالح العباد : « إنا معاشر الأنبياء نحن نحكم بالظاهر » . وكثير من المتصوفة المتأخرين رضوا بهذا فاتبعوه وفصلوه فى تصانيفهم ، وظنوا أن هذا القول أحسن القولين ، وجمع بين الفريقين ، ولا يعقلون أن هذا الظن ظن السوء « وظننتم ظن السوء وكنتم قوما بورا[٣] » .

والشيخ رد على اعتقاداتهم[٤] الكاسدة ، مع قطع النظر عن مقدماتهم ، استظهارا على البحث بالقواعد السابقة والبراهين الساطعة ، بأن الاعتماد العظيم ، والصراط المستقيم والبنيان القويم ، فى أمر الخلافة بالعقل وحسن الإيالة الشاملة لجميع الجزئيات لمصالح العباد فى أمر المعاش والمعاد ، على وجه العدالة راغبة أو زاجرة ، بشيرا ونذيرا ، هذان الأمران : لأن البراهين العقلية ، والآيات الشرعية ، فى إثبات النبوة والإمامة تقتضى ذلك . فهذه التدليسات والتلبيسات باطلة ، وهذه الآراء فاسدة .

قوله : « فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما » : المراد بالعقل ههنا المعنى الثالث من الأربعة المذكورة . ولما كان هذا المقام ، من مزال الأقدام ، احتاج إلى بسط الكلام :

---

(١) فى ط المعاد . (٢) فى ط الأعيان . (٣) سورة الفتح ، آية ١٢ .
(٤) فى ط اعتقادهم .

فاعلم أن العقل إذا رفع العلم كان بمعنى الوهم ؛ وإذا صار العقل حاكما على البدن ، وسلطانا على قواه ، والوهم تابع له ،صار الإنسان ملـكا أعظم ؛ وإذا كان الوهم حاكما، والعقل تابع له ، صار الإنسان شيطانا أرجم . وعقله من العقالة ، وهى عقلة يشد بها نخذة الإبل ، لأنه لحبه فى عالم الحس والخيال ، لا يمـكن له الخلاص من هذا الوبال ؛ ٥ ولانغماره فى المحسوسات ، لايحصل له إدراك المعقولات ؛ فهو مسجون فى سجن الطبيعة ولا له النيل إلى الحقيقة ، ولـكونه من ظلمات عالم الزور ، ولا له النصيب من عالم النور ، تقول الحـكماء له جربزة وفتنة ، والمتـكلمون شيطنة ، والعوام عاقلة . والمتـكلمون يتحاشون إطلاق العقل به ، بل يقولون له مكر[1] ودهاء[2] وشيطنة ، كما روى أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن بعض أصحابنا ، ورفعه إلى ١٠ أبى عبد الله ، قال : قلت له : ما العقل ؟ قال : « ما عبد به الرحمن ، وا كتسب به الجنان » . فإن قلت : ما الذى فى المعاوية ؟ [قلنا] : تلك النكرة أو تلك الشيطنة ، وهى تشهد بالعقل وليست بالعقل . ولا شك عقل عمر ومعاوية من نوع واحد ، بل عمر أعقل من معاوية بهذا العقـل . فيـكون المراد بهذا العقل فى أعقلهما الشيطنة والفتنـة .

١٥ فإذا كان الأمر كذلك ، فاعلم أن فيه إشارة إلى أشياء : (أحدها) أن سياسة المدن على وجه الصواب وحسن المـآب يمـكن على وجهين : إما أن يكون الخليفة صاحب النفس القدسية ، أو بمشاركة إن لم يكن الخليفة صاحب النفس القدسية ، كما وقع فى الزمان السابق بين الأنبياء والملوك الجبابرة : لأن الأنبياء كانوا مأمورين من عند الله بإظهار الشريعة على الملوك والسلطنة معهم ، والأنبياء مشاركتهم للملوك[3] لترويج ٢٠ الدين وتبيين الحق واليقين ، ولا دخل للأنبياء بأمر السلطنة ، ولم يكونوا مأمورين بالجهاد ، بل قالوا : « إنا إليـكم لمرسلون ، وما علينا إلا البلاغ المبين[4] » . وإذا لم يسمعوا كلامهم ، ولم يقبلوا مشاركتهم لترويج الدين ، وانصرفوا عن الحق بالـكلية

---

(١) فى ط ماكرا . (٢) فى ط داهيا .
(٣) فى ط بالملوك . (٤) سورة يس ، آية ١٦ ــ ١٧ .

نزل عليهم البلاء والعـذاب ، ومثل ذلك كثير فى الـكتاب . (وثانيها) أن عمر أشد مكرا وأعظم فتنة من الصحابة ، خصوصا من أبى بكر وعثمان ـ وأعقلهما : بأن أمر الخلافة على وجه القبول ودرجة الوصول لا يتمشى إلا من مدبر كامل وحـكيم فاضل ، ومداراة مع العوام ، ومساهلة فى بعض الأحـكام ، وغلظ وشدة مع بعض

٥ الـكرام ـ ولهذا أخذ السلطنة عن على عليه السلام عدوانا وظلما ، وجعله مشاركة فى تدبير الأمور جبرا وقهرا ، وبهذا حصل فى زمانه فتح البلاد ومهانة العباد . وفى زمان أبى بكر كثير من القبائل رجعوا عنه . وفى زمان عثمان اختل النظام ، حتى [إن] أكثر أصحابه اتفقوا على جواز قتله فقتلوه . وفى زمان على عليه السلام ، لامتناع مساهلته فى الأحـكام ، ولعدم مداراته على العوام ، ولامتلاء عداوته وعناده فى قلوب

١٠ الأقوام ، لإطاعتهم الهوى ومحبتهم رياسة الدنيا ، وحسده فى قلوبهم القاسية ، وقعت المحاربة والمخالفة فى أكثر الناحية . (وثالثها) أن هذا التمثيل إشارة إلى ما فعل الملوك الجبابرة والفراعنة مع الأنبياء فى زمانهم ، وعمر يحذو حذوهم ، وفيه كناية إلى إلى ظلم عمر ، وزيادة مكره وحيله ، وعدم علمه بأحكام الشريعة وسنة نبيه ، وعتوه وغلظته وعصبيته وعدم عفته وقلة حيائه ؛ وإلا فأبو بكر محتاج أيضا إلى الموافقة ،

١٥ وعثمان أحوج منهما بالمشاركة . فلو لم تـكن كناية إلى هذه المذكورات ، فلا وجه لتخصيص التمثيل به ، بل أبو بكر فى أول أمره أولى به منه . وإلى غيرها لا نطول الـكلام بذكر .

ونعود إلى ألفاظ الـكتاب، ونفسرها على وجه الصواب ، بعون الله الملك الوهاب :

« فيلزم » : فعل ، وأعلم فى « أعلمهما » : مفعوله ، وهما : راجع إلى شخصين

٢٠ مفروضين ؛ وجائز أن يرجع إلى هذين بطريق حذف الإيصال بطريق أعلم بهما ، أى بتدبير المدن وحسن الإيالة ؛ وكذا « أعقلهما » ، والمـآل واحد . و « أن » ناصبة مصدرية ، و « يشارك » بمعنى يوافق ، فعل وفاعله ضمير مستتر راجع إلى أعلم فى أعلمهما ، و«أعقلهما» مفعوله ، وهما راجع إلى شخصين مفروضين، وهذه الجملة فى محل الرفع فاعل فيلزم . « ويعاضده » بمعنى يعاونه ، وفاعله ضمير مستتر راجع إلى أعلم فى

٢٥ أعلمهما ؛ وضمير المنصوب المتصل الذى هو مفعول يعاضده راجع إلى أعقل فى أعقلهما. وتعرضنا لتركيب هذه الـكلمات رفع الاشتباهات التى ذكرها بعض الناظرين على سبيل الاحتمالات .

والمراد بأعلم ههنا من أدرك الأشياء من جهة العلم كليا ، وبأعقل من أدرك الأشياء من جهة العلم جزئيا ، وبتمثيله علم أن أعلم على عليه السلام ، وأن أعقل عمر . وحاصل كلامه أنه إذا عرفت أن من كان أعلم باستنباط ما ينبغى ، وحسن السياسة أولى بالتقديم ، فيلزم أعلم من هذين الشخصين ، أى من حكم على الأشياء من جهة علم وبصيرة ويقين على قانون كلى علمى [أن] يوافق فى إجرائه الأحكام أعقلهما ، أى على من حكم [على] الأشياء من جهة وهم . قوله : « ويعاضده » ، أى يعاونه ويعينه وينصره لئلا يختل النظام ، ولا تخرج الأحكام عن قانون الإسلام ، ولا تنهدم أركان الدين بالكلية ، ولا يبقى منه الاعتماد والاستنباط بالجزئية ، ولا ينحرف الشرع المستقيم عن الظاهر الجلى ، ولا ينسد السبيل إلى الباطن الخفى . و « يلزم[1] أعقلهما » : أى يلزم على من حكم [على] الأشياء من جهة الوهم جزئيا أن يعضد به ، أى يقوى بالأعلم ، ويعتمد عليه ، ويرجع إليه فى الأحكام ، ويعمل برأيه فى الإسلام ، ويقول بقوله فى القرآن لئلا يهلك الأعقل ؛ وهى إشارة إلى قوله : لولا على لهلك عمر .

وبما ذكرنا أولا مذهب الإمامية على منهجين ، ووجهنا كلامه بالبناء على مذهب الإمامية بكلا المسلكين ـ مع الإشارة إلى أنه بكلا الاعتبارين ثبتت خلافة على عليه السلام وإبطال خلافة أبى بكر ، وإن كان برهانيا بإثبات العصمة والنص ، والثانى جدلى باعتبار عدم إعتبارها ـ يندفع ما قيل إن كلامه خارج عن طريق الموافق والمخالف ولا يوافق أحدهما . وبما ذكرناه يوافق الموافق ؛ بل هو عين الموافق . وبما بيناه [من] معنى العقل باختلاف معناه ، وتفسير كلامه ، مناسبا مرامه ، يندفع أيضا التناقض والتدافع والتخالف فى كلامه كما ظن بعض الناظرين ، حيث قال : بين الاستخلاف من جهة النسان والإجماع تناقض ؛ وبين الاستقلال بالسياسة والمشاركة تدافع ؛ والحكم بالمخالفة بين العقل والعلم تخالف ؛ ومن غيرها من الفقرات كذلك يظهر بأدنى تأمل بلا ارتياب .

وتصدى بعض الفضلاء لدفع التدافع عن كلامه ، حيث المراد بأصيل العقل والاستقلال بالسياسة الخلافة الحقيقية ، وبالمشاركة فيها المجازية ، وبه يدفع التدافع

---

(١) فى ط ولا يلزم .

فاعتبروا يا أولى الأبصار ، كيف به يدفع التدافع والإنكار . ولم دخل فى الحقيقة والمجاز فى هذا المقام ، وبم تحصل المناسبة فى إجزاء الكلام .

على أن من قال بالتدافع وعدم الموافقة لايقول إلا أن بعض كلامه يخالف بعضه ، فتدافع بين كلامين ، وظاهر كلامه لا يوافق أحدا من المذهبين : فالقول الأول محمول على الحقيقة ، والثانى بالمجاز وهو غنى بالقول بالتدافع ولا يدفع به التدافع ، ولا يحصل به الموافقة لا فى اللفظ ولا فى المعنى ، كما لا يخفى على أولى النهى .

قوله :

« ثم يجب أن يفرض فى العبادات أمور لا تتم إلا بالخليفة تنويها به وجذبا إلى تعظيمه ، وتلك الأمور هى الأمور الجامعة مثل الأعياد ، فانه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه ، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة ، وإلى استعمال عدد الشجاعة ، وإلى المنافسة ، وبالمنافسة تدرك الفضائل ، وفى الجماعات استجابة الدعوات ، ونزول البركات ،على الأحوال التى عرفت من أقاويلنا » .

قوله : « يجب أن يفرض » : أى يجب على السان أن يفرض . . . الخ ، صريح بين أن يكون الخليفة منصوبا ومنصوصا حتى يفرض له العبادات لارتفاع شأنه ، وإظهار عظمته وعلو مكانه ، واشتهاره بين الناس . ناه الشيء ينوه : أى ارتفع ؛ ونوه به : أى شهره وعرفه . والأعياد : جمع عيد ، وإيراد لفظ [الأعياد] لإدخال[1] الجمعات ظاهرةً ، ويوم الغدير كنايةً . والمنافسة : الرغبة والمبادرة إلى طاعة الله ، والتمنى والتفاخر ؛ وفى رغبة البعض إلى البعض فائدة كبيرة[2] ونفع عظيم .

وحاصله أن وضع هذه العبادات بهذه الكيفية الجمعية لفوايد : (أولها)لتعظيم شأن الخليفة ، وارتفاع حاله ودرجته بين الناس على رؤوس الأشهاد ؛ و(ثانيها)لترتيب المدينة ،

---

(١) فى ط الإدخال . (٢) فى ط كثيرة .

وترتيب المؤونة ، لدفع الخصماء بالجهاد باستعمال عدد الشجاعة والترغيب ، وتملك الفضايل بالموعظة الحسنة وبالفطنة المحدسة بين جماهير الأنام فى الإسلام ؛ وثالثها لاستجابة الدعوات ، ونزول البركات ، ودفع البليات ، بالاجتماع[1] فى الدعوات : لأنه لكل نفس أثر خاص ، وربط مخصوص معين بمبدأه وموجده لا يوجد فى غيره . وإذا اتفقوا واجتمعوا فى أمر فعسى أن يقرب وقوعه ، ويبعد عن رده عنهم ، لأن حرمان الجميع من[2] الغرض الرفيع يدفع . وفى الاجتماع والاتفاق مصالح كثيرة ، وفوايد عديدة لا يعد ولا يحدى .

وظاهر كلام الشيخ يدل على أن وجوب صلاة الجمعة والعيدين كالجهاد لا يتحقق إلا فى زمان الإمام المتمكن ، وبدون زمان حضوره لا يتحقق كما هو الحق ؛ وهذا أيضا من خواص المذهب الإمامى[3] ، وإن كانت هذه المسألة مختلفاً[4] فيها عندهم ، وتفصيلها فى كتب الفقه .

وقوله : « عرفت من أقاويلنا » : أى فى الفصل الأول من المقالة العاشرة ، وفى الفصل الثانى فى إثبات النبوة ، وفى الفصل الرابع منها فى عقد المدينة وغيرها فى غيرها .

قوله :

« وكذلك يجب أن يكون فى المعاملات معاملات يشترك[5] فيها الإمام ، وهى المعاملات[6] التى تؤدى إلى ابتناء أركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية . ثم يجب أن يفرض أيضا فى المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننا يمتنع وقوع الغرر والحيف ؛ وأن يحرم

---

(١) فى ط بالإجماع . (٢) فى ط عن . (٣) فى ط الإمامية . (٤) فى ط مختلفة .
(٥) فى ط ، والنسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ج ٢ ، ص ٦٥٤ : يشترط .
(٦) وهى المعاملات : سقطت فى ط ووردت فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ، ج ٢ ص ٦٥٤ .

المعاملات التى فيها غرر ، والتى يتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء ، كالصرف والنسيئة وغير ذلك ، وأن يسن على الناس معاونة الناس ، والذب عنهم ، ووقاية أموالهم وأنفسهم من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق تبرعه .

٥ « وأما الأعداء والمخالفون للسنة، فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعدأن يدعوا إلى الحق ، وأن يباح أموالهم وفروجهم ؛ فإن تلك الأموال والفروج ، إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة[1] الفاضلة ، لم تكن عايدة بالمصلحة التى يطلب المال والفروج لها ، بل معينة على الفساد والشر .

« وإذ لا بد من ناس يخدمون الناس[2] ، فيجب أن يكون أمثال ١٠ هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة . وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقن[3] الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج ، وبالجملة الذين نشأوا فى غير الأقاليم الشريفة[4] التى أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرايح والعقول .

« وإذا كانت غير مدينته[5] مدينة لها سنة حميدة لم يتعرض لها، إلا أن ١٥ يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا سنة غير السنة النازلة : فان الأمم

---

(١) سقطت فى ط ، ووردت فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ، ج ٢ ص ٦٥٥ .

(٢) فى ط : وإذ لا بد للناس من الخدم . (٣) فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء : تلقى .

(٤) سقطت فى ط . (٥) فى ط ، وفى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء : مدينة .

والمدن إذا ضلت فسنت عليها سنة[١] ، فانه يجب أن يؤكد إلزامها ، وإذا أوجب إلزامها ، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره .

« وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة أيضا حسنة محمودة ، ويرى فى تجددها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح ، ثم صدقت[٢] بأن هذه السنة ليس من حقها أن يقبل ، وكذبت السان ٥ فى دعواه أنها نازلة على المدن كلها ، كان فى ذلك وهن عظيم يستولى على السنة ، ويكون للمخالفين أن يحتجوا فى ردها بامتناع أهل تلك المدينة عنها ، فحينئذ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضا ، ويجاهدوا ، ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال الصرف ، أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه ، ويصحح عليهم أنهم مبطلون . وكيف لا يكونون مبطلين ، وقد امتنعوا ١٠ عن طاعة الشريعة التى أنزلها الله تعالى ! فإن أهلكوا فهم لها أهل ، فان [فى] هلاكهم فسادا لأشخاصهم ، وصلاحا باقيا ، وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل . ويسن أيضا فى بابهم أنهم إذا رؤيت مسالمتهم على فداء أو جزية فعل . وبالجملة يجب أن لا[٣] يجرى هؤلاء والآخرون مجرى واحدا . ١٥

« ويجب أن يفرض عقوبات وحدودا ومزاجر يمنع[٤] بذلك عن

---

(١) سقطت فى ط . (٢) فى ع صرحت . (٣) سقطت فى ط ، ووردت فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء : لا يجريهم . (٤) فى ط ، والنسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء : يمتنع .

معصية الشريعة ، فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه فى الآخرة . ويجب أن يكون أكثر ذلك فى الأفعال المخالفة للسنة ، الداعية إلى فساد نظام المدينة ، مثل الزنا والسرقة ومواطأة أعداء المدينة وغير ذلك : فأما مايكون من ذلك مما يضر الشخص فى نفسه ، فيجب أن يكون فيه تأديب[1] لا يبلغ به المفروضات ، ويجب أن يكون السنة فى العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصا فى المعاملات إلى الاجتهاد ؛ فان الأوقات أحكاما لا يمكن أن يضبط . وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ، ومعرفة الدخل والخرج ، وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك ، فينبغى أن يكون ذلك إلى السايس من حيث هو خليفة ، ولا يفرض فيها أحكام جزئية ، فإن فى فرضها فسادا ، لأنها تتغير مع تغير الأوقات ، وفرض الكليات فيها مع تمام الاضرار غير ممكن ، فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل[2] المشورة . . . » .

وهى ظاهرة غنية عن الشرح ، وتفصيلها مذكور فى كتب الفقه . ومن ههنا إلى آخر الفصل ، لا يتعلق كله بغرضنا تعلقا تاما ، لأن غرضنا فى تفسير هذا الفصل تبيان أن كلام الشيخ فى أصول الكلامى يطابق أصل الإمامى ، وأكثر ما ذكره ههنا إلى آخر الفصل غريب عن هـذا الغرض والاعتبار ، وكل ما دخل له فى هذا الاعتبار نفسره ، وما لا دخل له نتركه ، لئلا يطول الكلام ، ولا يخرج عن المرام ، ولأن

---

(١) من قوله : فيجب أن يكون فيه تأديب . . . إلى قوله . . لا تشدد فيها ولا تساهل ، سقط فى ط ، وورد فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء .

(٢) سقطت فى ط ، ووردت فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء .

ما ذكره الشيخ من ههنا إلى آخر الفصل ، بعضه من فروعات الفقه ، وبعضه من الأخلاق . ولو فصلنا الأول لصار هذا الفصل [من] كتاب فروع الفقه ، ولو فصلنا الثانى لكان من كتاب الأخلاق ، وكلاهما مفصل مذكور فى مواضعه[1] ، فالأولى[2] ترك الإكثار ، واختيار الاختصار ، ببعض ماله دخل فى هذا[3] الاعتبار ، لأنه هو أولى عند أولى الأبصار ، ولأن ما هو مذكور ههنا غنى عن الشرح والبيان ، وعن التفصيل والتبيان ، لعدم انغلاق العبارة واتضاح المطالب ؛ وما ذكره الشيخ مختصر مفيد ، وإجمال لطيف مورد بألفاظ موجزة مع إشارات موضحة ؛ ولو شرحنا بالتفصيل ، وقررنا بالتذييل ، خرج عن هذا النظم والترتيب ، وحسن التقريب ؛ ولو كان [فى] بعض عباراته[4] انغلاق أو اشتباه فى الجملة فسرناها ، وإن لم يكن لها دخل فى غرضنا ؛ وأما[5] إذا لم يكن شىء منها ، فتفسيرها تطويل بلافائدة ، وتقريرها تكلف بلا حاجة ، فيكون مملا وإن لم يكن مخلا ، فتركها أصوب عند أهل الأدب ؛ وأما الشيخ ذكر هذه المسائل ههنا لابتناء إظهار شأن الخليفة بها .

ويشتمل كتابه على جميع أقسام الحكمة من النظرية والعملية: لأن مطلق العلم سواء كان تصوريا أو تصديقيا ، ينقسم بقسمة أولية على قسمين :

إما أن لا يتعلق بأعمال [أو] بكيفياتها أصلا ، أو يتعلق ؛ والأول يقال [له] حكمة نظرية ، والثانى عملية ، وهى تنقسم بقسمة أولية على قسمين :

إما أن لايتعلق بالجوارح والأركان ، بل يتعلق بالنفس وأحوالها ، أو يتعلق . الأول علم الأخلاق ، والثانى الفقهيات ، وهى تنقسم بقسمة أولية على أربعة أقسام : عبادات وطاعات وعقود وحدود ؛ والأول بأقسامها مذكور فى هذا الكتاب مفصلا ، والثانى مجملا . وتفصيل الأول من الثانى مذكور فى كتب الأخلاق ، وتفصيل الثانى

---

(١) فى ط ، مواضعها . (٢) إلى هنا ينتهى الكلام الذى سقط فى ع وورد فى ط ، وأشرنا إلى بدايته فى ص ٧٤ هامش ٤ ؛ وما يأتى بعد ذلك من كلام مبتدأ بقوله : ترك الإكثار واختيار الاختصار . . . الخ ، تتفق فى إيراده النسختان . (٣) فى ط : بهذا .
(٤) فى ط ، ع : عبارته . (٥) سقطت فى ع .

من الثانى مذكور فى كتب الفقهاء رحمهم الله تعالى . وفصل فى النظرية إشارة إلى أن كمال النفس ودرجاتها بازدياد النظرية ؛ فكلما [1] ازدادت الحكمة النظرية ترقت النفس إلى أعلاها ؛ وأجمل فى العملية، لأن هذا القدر كاف لارتباط النفس بعالم العقلية بالأخلاق المرضية وبالأفعال الحسنة .

٥ قوله : « يمنع وقوع الغرر » : أى البيع قبل التصرف ، مثل الحيتان فى الماء . قوله : « كالصرف » : الصرف فى الأصل بمعنى التغير عاما ، وإذا أضيف إلى أى شىء فله معنى خاص ؛ والصرف الممنوع فى المعاملات بالاتفاق هو بيع الثمن بالثمن مع التفاضل. قوله : « من كان من الناس بعيدا عن تلقن الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع » : [يعنى] كل أناس لا يستعدون لتحصيل [2] الكمال والترقى من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية ؛

١٠ وكمالاتهم وسبيل نجاتهم خدمة الإنسان الفاضل وإطاعته ومتابعته وإلا هلك كالحيوانية الأصيلة [3] . و « هم عبيد » : أى للخدمة وعدم الاستقلال بالرأى [4] . « بالطبع » : أى بالخلقة والجبلة ، لا بالبيع وغيره من أسباب التصرف ؛ وكل الأدنى عبيد بالحقيقة للأعلى بهذا المعنى ، ولهذا فقول الأدنى للأعلى فى التعارف للتواضع : أنا عبدكم ، وأنا من عبيدكم ، ليس بخلاف لهذا المعنى ، فافهم . قوله : « صحيحة القرايح والعقول » : القرايح جمع

١٥ القريحة ، المراد ههنا الطبيعة ، والمراد بالعقل ههنا الإدراك ، وهو المعنى الرابع من الأربعة المذكورة ، أى صحيح الطبع وصحيح الإدراك . قوله : « دون مجاهدة أهل الضلال الصرف » : الظاهر المراد بأهل الضلال الصرف الكافر الحزبى بمقابلته الكتابى ، والمجاهدة معه أشد من مجاهدة الكتابى ، لأنه لايقبل منه إلا الإسلام أو القتل ، بخلاف الكتابى يقبل منه الجزية و[له] الأمان وغير ذلك من الإحسان ؛ وان

٢٠ عمم أهل الضلال من الملاحدة والكفار فلا يقبل من الملاحدة إلا القتل . قوله : « ويصحح عليهم » : أى يبين أو يبرهن على المخالفين من أهل الكتاب ، وفى كيفية التصحيح عليهم خلاف :

قال بعض المتكلمين وأكثر الفقهاء : لما ثبت نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) فى ط ، ع كلما. (٢) فى ع لقليل. (٣) فى ط ، ع:الأهلية .
(٤) فى ع الذاتى .

فى زمانه بإعجازه ، ثبت دينه بقوله وخبره ، ووصل إلينا بالتواتر . وتصحيح الدين فى زماننا عبارة عن البيان والتفسير والتبيين والتقرير لا الاستدلال بحقيقته وإبطال غيره : لأن أصل ديننا فى زماننا كضروريات الدين عندنا ، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغيرها ، ولا يجوز الاستدلال عليها . وقال أكثر المتكلمين من المحققين وقليل من الفقهاء ما يستفاد من كلام الحكماء . ٥

فالأولى والأحرى إذا تكلمنا مع صاحب الأديان ، فأثبتنا ديننا بالبرهان ، وأبطلنا غيره من الأديان ، ليظهر لهم [1] حقيقة الإسلام ، رسخ فى قلوبهم الايمان ليعلموا أن غلبتنا عليهم ليس بمجرد الاستيلاء والاقتدار كسلاطين الجور والملوك ، بل لحقيقة ديننا فى الطريق والسلوك.

١٠ والحق مع المحققين من المتكلمين ، لأن أئمتنا صلوات الله عليهم أجمعين استدلوا على إثبات الدين فى المناظرات مع المخالفين .وأكثر المسائل الكلامية [2] فى كتب المتكلمين لاثبات الدين ، لتحصيل اليقين بالبرهان المبين ، بل مبنى على الكلام لاثبات الدين بالبراهين ، على قانون الشرع المبين ، لئلا يكونوا من الظانين [3] المقلدين . وما ورد فى بعض الأخبار [من] منع المناظرة وذم المتكلمين ، المراد منه منع العاجزين وذم المجادلين ، لا الكاملين ولا المستدلين على المعارف على نهج الصدق واليقين، وإلا لا يمدح ١٥ الصادق عليه السلام الهشام بالمناظرة مع المخالفين ، وإلا بماذا يحصل الفرق بين المجتهدين والمقلدين .

على أن التقليد لا يجوز فى المعارف وأصول الدين عند المحققين ؛ والتقليد لا يسمن ولا يغنى عن اليقين . نعم ، لا تكون المناظرة مع الملاحدة الذين يخرجون عن الدين ٢٠ وفى تحليل دمائهم لا يحتاج إلى البرهان ولا إلى التبيين . وقياس المعارف من أصول الدين ، على الضروريات من فروع الدين ، مع ظهور القانون خارج عن قانون المناظرين، ولا يضرنا ما نقل عن الاخباريين ، ولو سلمنا مقدماتهم لا يجرى إلا فى فروع الدين .

قوله : « وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل » : وفى هذا الترقى إشارة

---

(١) سقطت فى ط . (٢) المسائل الكلامية . سقطت فى ع .
(٣) سقطت فى ع .

إلى رد قول بعض المتكلمين ، وترجيح قول بعض الآخرين لاختلافهم فيما بينهم . قال بعضهم : كل نبي آت بعد نبي آخر ، ونسخ شريعته ، فاللاحق أفضل من سابقه ، وسنته أتم من سنته . وقال بعضهم : لا يلزم ذلك ، لأن الأنبياء عليهم السلام كالأطباء لمعالجتهم نفوس أمتهم بمناسبة أحوالهم ومصالحهم ، ولو كان عيسى فى زمان موسى فعل مافعل موسى وبالعكس ؛ ولهذا قال بعضهم : إن إبراهيم عليه السلام أفضل الأنبياء والمرسلين بعد[1] سيد المرسلين ، وموسى أفضل من[2] عيسى ؛ وبعضهم تردد وتوقف فى هذه[3] المسألة ، ودلائلهم مع النقود والردود مذكورة فى كتبهم المبسوطة لا نذكرها لعدم احتياجنا ههنا . وظاهر كلام الشيخ ترجيح قول الثانى لأنه أقرب إلى التحقيق والصواب ، كما لا يخفى على أولى الألباب .

قوله : « مسالمتهم » : أى مصالحتهم .قوله : « ويجب ألا يجرى هؤلاء والآخرون » : أى لا يجرى الذمى والحزبى مجرى واحدا فى الأحكام والعقوبات والمعاملات معا[4] . قوله : « مما يضر الشخص فى نفسه » : [أى] لا يتعدى إلى غيره ، كأكل الطين ، ولا يكون من شأنه أن يتعدى إلى غيره أيضا . قوله : « ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصا فى المعاملات إلى الاجتهاد » : وفيه ترجيح وتفصيل لطيف ، لأن الفقهاء قد اختلفوا وقالوا[5] أولا : هل يجب الاجتهاد ، أى استنباط الأحكام الجزئية الفرعية من الأحكام الكلية الشرعية أم لا ؟ قال الاخباريون : لا ، لأن أحكام الدين يتم بالشرع المبين ؛ وقال الاستدلاليون :وجب استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الجزئية ، لأن الأحكام متناه ، وأحوال الأشخاص باختلاف الأزمان غير متناه ، فوجب استنباط الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية[6] ، لئلا يبقى الشيء بلا حكم . وظاهر كلام الشيخ ترجيح قول الاستدلاليين على قول الإخباريين . وقوله : « خصوصا فى المعاملات » : يعنى إذا نظر فى دلائل الفريقين بنظر العدل والإنصاف ، من غير الميل والاعتساف ، حصل بعد النقود والردود أن الاجتهاد لازم[7] فى المعاملات ، لتغيرها فى الأزمان والأوقات ، فلا يمكن أن يحصل الكفاية فيها بأحكام الأصول المنضبطة لتغيرها وعدم انضباطها ، وإن [كان] يمكن أن يحصل الكفاية فيها[8] فى العبادات ، لأنها قريب

---

(١) فى ط بغير . (٢) سقطت فى ط . (٣) فى ع بإثبات ، بدلا من : فى هذه .
(٤) فى ط معهما ، وسقطت فى ع . (٥) سقطت فى ع . (٦) سقطت فى ع .
(٧) فى ع لا يجرى . (٨) فى ط ، ع : منها .

بالانضباط ؛ وهـذا التفصيل اللطيف لا نجد فى كلام الفقية .

قوله : « وإعداد أهب الأسلحة » : الأهبة بالضم العدة ، تأهب استعد ، وأهبة الطرب عدتها ، والجمع أهب ، وبالفتح جمع إهاب ككتاب ، الجلد مالم يدبغ .

قوله :

« ويجب أن يكون السان يسن أيضاً فى الأخلاق والعبادات سننا يدعو إلى العـدلة التى هى الوساطة . والوساطة تطلب فى الأخـلاق والعادات[(١)] بجهتين : فأما ما فيها من كسر غلبة القوى[(٢)] فلأجل زكاء النفس خاصة واستفادتها[(٣)] الهيئة الاستعلائية ، وأن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا ؛ وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية ؛ وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل ؛ وأما الشجاعة فلبقاء المدينة . والرذايل الإفراطية يجتنب اضررها فى المصالح الإنسانية ، والتفريطية اضررها فى المدينة . والحـكمة الفضيلة التى هى ثالثة العفة[(٤)] والشجاعة ، فليس يعنى بها[(٥)] الحـكمة النظرية ، فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة ، بل الحـكمة العملية التى فى الأفعال[(٦)] الدنياوية والتصرفات الدنيوية ، فإن الإمعان فى تعرفها[(٧)] ، والحرص[(٨)] على التفنن بالنفس[(٩)] فى توجيه الفوايد من كل وجه منها ، واجتناب أسباب[(١٠)] المضار من كل وجه ،حتى

---

(١) سقطت فى ع . (٢) فى ط الهوى ، وفى ع وردت القراءتان : الهوى والقوى ، وكذا فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء . (٣) فى ط ما يستفاد بها ، وفى ع وتستفاد بها .

(٤) سقطت فى ع . (٥) فى ط نعنى به . (٦) فى ط ، ع الأحوال .

(٧) فى ط تعريفها ، وفى ع حقوقها . (٨) فى ط ، ع الخوض .

(٩) سقطت فى ط وفى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ، ووردت فى ع .

(١٠) سقطت فى ط ، ع ، ووردت فى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفا .

يتبع ذلك وصول أضداد ما يطلبه لنفسه إلى شركائه ، أو يشغله عن اكتساب الفضايل الأخرى ، فهو الجربزة ، وجعل اليد مغلولة إلى العنق إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله .

« ولأن الدواعى شهوانية وغضبية وتدبيرية ، فالفضايل ثلاثة : هيئة التوسط فى الشهوانية ، مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة ، وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية[1] ؛ وهيئة التوسط فى الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد وغير ذلك ؛ وهيئة التوسط فى التدبيرية . ورؤوس هذه الفضايل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة ، وهى خارجة عن الفضيلة النظرية ، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد[2] أن يحل عبادته بعد الله تعالى[3] وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه » ، والحمد لله رب العالمين .

قوله : « ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة » : وقد علمت من هذا الكتاب أن للنفس الإنسانية قوتين : قوة إدراكية لاتتعلق بكيفية العمل أصلا ، وتسمى قوة نظرية ، وبهذا الاعتبار تقبل صور الحقايق بقدر الاستعداد عن واهب الصور ، وكلما كان القبول فيها أزيد وأكثر صارت النفس أشرف وأنور

---

(١) من قوله : هيئة التوسط فى الشهوانية ... إلى قوله : .. من اللذات الحسية والوهمية ، سقط فى ط وورد فى ع ، وفى النسخة المطبوعة من إلهيات الشفا .

(٢) فى ط وكان .

(٣) بعد الله تعالى : سقطت فى ع .

حتى تصير إلى حالة لا يكون بينها وبين مفيضها حجاب ، وإذا ارتفع (١) الحجاب استغنت عن الأسباب ؛ وقوة عملية ، وهى تفعل وتتصرف فى الأبدان بقدر صلاح حالها ، ومبدأ أحوالها فى الأبدان ثلاثة : مدبرة وشهوة وغضب ؛ والتدبير لحصول مراد الشخص على وفق إرادته ، والشهوة ليجلب النفع موافقا لطبيعته ، والغضب لدفع الضرر لطبعه . والحكمة فى الأعمال هى إصلاح قوة مدبرة عملية هى متوسطة بين الجربزة التى هى إفراط هذه القوة والبلادة التى هى تفريطها ، وبينهما مراتب . والعفة إصلاح قوة الشهوانية ليحصل لها هيئة متوسطة ، وهذه الهيئة المتوسطة بين الفجور الذى هو إفراط هذه (٢) القوة ، والخمود الذى هو تفريطها (٣) ، وإذن كانت [هذه الحالة] ملكة هى العفة ، وفيما بينهما مراتب . والشجاعة إصلاح قوة غضبية ليحصل لها هيئة متوسطة بين التهور والجبن ، وإذن كانت هذه الحالة ملكة هى الشجاعة ، وفيما بينهما مراتب ، سواء كانت باعتبار نفس العمل أو العلم بكيفيته . والعدالة عند الجمهور عبارة عن كيفية متوسطة بين الإفراط والتفريط [أى] ملكة ؛ فحينئذ يصدق على جميع هذه الثلاثة عدالة . وظاهر كلام الشيخ : « ومجموعها العداله » يدل عليه ؛ وأما عندى ما بين (٤) طرفيهما متوسطات ، والعدالة هى التوسط الحقيقى ، ويمكن حمل كلام الشيخ عليه ، ونحن نحمل عليه (٥) ونقول : العدالة هى كيفية وسطانية حقيقية ، لاميل لها إلى أحد جانبيها ككفتى الميزان ، تابعة لحكم الرحمن ، حصل (٦) لها التشابه بوجه التمام ، وحينئذ كانت معينة لتحصيل كمال النظرى ، وللقرب إلى جناب الأزلى .

فالعدالة هى اعتدال ، وكلها ملكة ، والمعتبر والمعتمد فى جميع الحكمة العملية عدالة ، لأنها هى هيئة وسطانية حقيقية معينة لكمال النفس ؛ والحكمة العملية لتحصيل الاستعداد لكمالاتها الفطرية ، ليفيض على النفس بها من مفيضها ؛ والبدن وما يتعلق به آلة فى الحقيقة لتحصيل الكمالات الأبدية للنفس الناطقة ؛ فإن قويت ، وزادت الأفعال البدنية عن حد التوسط ، استعلت على النفس ، ولا يطيعها ؛ وإن ضعفت (٧) ، عجزت عن تحصيل ما توقفت عنه (٨) ؛ مثلا كالفرس آلة للجهاد ، لو كان قويا لا يطيع

---

(١) فى ط ، ع : ارتفعت . (٢) سقطت فى ع . (٣) هو تفريطها : سقطت فى ع .
(٤) سقطت فى ع . (٥) سقطت فى ع . (٦) فى ط ، ع : وحصلت .
(٧) فى ع ، ضافت . (٨) فى ح : ما وقعت منها ، وفى ط : ما توقفت عنها .

الراكب ، وإن كان ضعيفا لا يحصل منه ما قصده ، وعلى التقديرين مانع عن وصوله إلى مرامه . فيكون التوسط الحقيقى فى الحكمة العملية (١) كمال ، وغيره بقدر انحرافه عنه وبال ، والصراط المستقيم فى الأفعال والأعمال هو العدالة ، والخروج عنها وبها وعليها هى الخسارة ، لأن الكمال فيها ، لا عنها ولا بها و [لا] عليها ، والكمالات العملية كلها راجعة إليها ، ولهذا قال : « ومجموعها العدالة » ، ومؤيد ما حملناه قول الشيخ : « تخلصها عن البدن تخلصا نقيا » ؛ والتخلص النقى إنما يحصل بالتوسط الحقيقى ، لأن التوسط الحقيقى بين الأضداد بمنزلة الخلو عن الأضداد ، ولا يحصل بمجرد التوسط بين الإفراط والتفريط التخلص تخلصا نقيا ، وإن حصل منه تخلص ما (٢) .

وإذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان متحصل من جوهرين : جوهر مجرد بسيط نورانى ملكى من جنود الرحمن ، وجوهر جسمى مركب ظلمانى من جنود الشيطان . ومبدأ الأفعال الإرادية الحيوانية فى الإنسان ثلاثة : وهم وشهوة وغضب ، ولها جنود كثيرة ؛ لكن رئيس كلها وهم ، وهو مدبر محركات (٣) البدن فى الحركة الإرادية ، وهو فى الفطرة خادم (٤) من خدام جوهر ملكى ؛ ولكنه لما كان له فى البدن سلطنة عظيمة ، نازع العقل فى أمور كثيرة ؛ وبقدر غلبة أحدهما على الآخر يظهر الصلاح والفساد [فى] الأفعال الإرادية الحيوانية ؛ ولو كانت القوة الملكية أغلب كان الصلاح أزيد ؛ ولو كانت القوة الوهمية أغلب كان الفساد أزيد ، وهذا دائر بينهما حتى يصير أحدهما خادما ومطيعا والآخر مخدوما ومطاعا .

وإذا صار الوهم مدبرا حاكما مستقلا ، يقال له جربزة . وبقدر زيادة آثار الوهم فى البدن احتجب نور البصيرة ، وزاد الظلمة حتى يصير أعمى وأصم ، وصار الشيطان الإنسى حاكما سلطانا فى البدن ، وكان ظلمانيا ، وعماله شهوة وغضب وهوى ، وصارت القوة الملكية خادمة ، وإذا صارت القوة الملكية خادمة ، يسلب عنها لباس الملكية ، ويلبسها لباس الشيطنة ، ويلبس (٥) بالكفر والمعصية ويتبدل السعادة بالشقاوة ،

---

(١) فى ط ، العلمية . (٢) سقطت فى ط . (٣) فى ع لحركات .
(٤) فى ط ، ع : خدم . (٥) فى ع وينسب .

وضاعت رتبة الإنسانية ، وصارت ظلمانية ، ويدها مغلولة إلى عنقها ، ولا يمكن الخلاص لها ، ويستحق العذاب الأليم ولا يخلص أبدا عن الجحيم ، وذلك هو الخسران المبين ، وينادى لها من أفق مبين : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون » [١] ، ويفسد نظام الدنيا والعقبى أفلا تبصرون . ٥

وإذا كان السلطان هو نفس الرحمن ، وصار الشيطان وجنوده مغلوبة وخادمة ومطيعة ، يسمع من ملكوت قلبه أن حزب الله هم الغالبون ، وأن حزب الله هم المفلحون ، والله يتم نوره ولو كره المشركون ، وصار بجميع القوى من السعداء [٢] والأولياء من الصالحين ، وأولئك من المقربين ، وكانوا فى جنات النعيم ، ويزيل عنهم الخوف والحزن ، « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون » [٣] ، ١٠ وخلص عن [٤] جميع الضرر والشر ، وهوعند مليك مقتدر ، وعرف أن هذه السعادة الأخروية ، والكمالات الأبدية ، حاصلة من تدبير العقل ورفع الجهل ، على قانون الحكمة النظرية ، وهى العلم بحقايق الأشياء على ما كان بقدر الطاقة البشرية ، وبموافقة الحكمة العملية ، وهى الوسطانية الحقيقية فى الأعمال الدنية .

١٥ وإذا علم حقايق الأشياء على ما كان عليها ، فعلم ضرورةً حال صلاحها وفسادها ؛ وإذا علم صلاحها وفسادها صلح [٥] أن يكون هاديا مربيا ومنجيا ؛ وإذا لم يعلم حقايق الأشياء كان ضالا ومضلا وهالكا ومهلكا . فظهر أن تربية الإنسان بدون الحكمة والعرفان باطل ووبال ، والرياسة بدون الحكمتين ضال وإضلال ، ووجود الوهم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء كمال ، ومتابعتهم وإطاعتهم ورياستهم ضال وإضلال ، لأن وجودها آلة للكمال ، ومعدات للعروج بدار الوصال ، لأن ترقيات الإنسان بدرجات الكمالية ، ٢٠ والاتصاف بالصفات الجامعية ، والسير من الملك إلى الملكوت ، والطيران من الناسوت إلى اللاهوت ، والعروجات والنزولات من الجزئيات إلى الكليات ، ومن المحسوسات

---

(١) سورة الجاثية ، آية ٢٣ .

(٢) من السعداء : سقطت فى ط .

(٣) سورة يونس ، آية ٦٢ .

(٤) فى ط وخلاص عن ، وفى ع وخلاص .

(٥) فى ط ، ع: صالح .

إلى المعقولات ، لا تحصل إلابها : فالإرشاد الكامل لمناسبة العباد موصل [١] ، والتربية الشاملة على قدر استعدادها منجية .

على [أن] جانب العلم والعمل على ماينبغى لايمكن أن يحصل إلامن النبي والوصى وصاحب النفس القدسى ، وهو خليفة الله فى أرضه [٢] ، ولا ينبغى لغيره : لأن الوسط ٥ الحقيقى بين جميع العمليات والعلم بحقايق الأشياء على ما كان عليها بقدر الطاقة البشرية بالموجودات ، بحيث يبرأ عن دنس الخطأ والخطيئات ، لا يحصل إلا لصاحب المعجزات والكرامات ، وهو أجلى البديهيات ، لا يحتاج إلى البينة والمؤيدات .

وقوله : « ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو ١٠ سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه » : ويتراءى من قول الشيخ وهو : « من اجتمعت له [٣] معها » : أى مع الحكمة العملية الحكمة النظرية فقدسعد ، وبدون ضم الحكمة النظرية إليها لا يكون سعيدا . وإذا لم يكن سعيدا لزم أن يكون شقيا : لأن الموجود الخارجى فى ظرف الخارج لا يخلو اتصافه من أحد [٤] النقيضين ، والشقى بماهو شقى لايمكن أن يجعل غيره سعيدا . فعلم أن تربية الذى يحصل منه السعادة ، ولايخلو اتصافه ١٥ من أحدالنقيضين [٥] ، وترتفع عنه الشقاوة ، لايحصل بدون الحكمتين ؛ بل الحكمة العملية بدون النظرية لا يكون حكمة ، بل إما عمل زين له الشيطان بزينة الدنيا [٦] . . . .

. . . .

. . . .

وعلم من قوله : « .. مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا » ، أن جملة ٢٠ الحكمتين لا يكفى لتربية [٧] الكامل على ما ينبغى إلا بخواص النبي ، وهو [٨] كونه صاحب النفس القدسى : لأن المراد بذى النفس القدسية ، من يخلص عن جميع الرذايل النفسانية ، خصوصا من الإعجاب بنفسه ، وهو أعظم الحجاب ، لأنه من خواص

---

(١) فى ط : موصلة ، وسقطت فى ع . (٢) فى ع ، الأرض . (٣) سقطت فى ط ، ع .
(٤) سقطت فى ع . (٥) قوله : « ولا يخلو اتصافه من أحد النقيضين » ، سقط فى ع .
(٦) يأتى بعد هذا فى ط ، ع كلام لا تسهل قراءته ، وإذا قرئ فهو لايؤدى معنى مستقيما ، ولهذا آثرنا أن نضع مكانه نقطا (ص ٢١ ب نسخة ط ، ص ٩٤ نسخة ع) .
(٧) فى ط تربية ، وفى ع للتربية . (٨) سقطت فى ع .

الشيطان ، وحجاب عن الرحمن ، ونعوذ به من هذا الخسران : لأن الإنسان إذا نظر في نفسه ، وجد الكمالات الشاهقة ، والفضايل الرايقة ، من جميع الحكمتين ، وسلطنة النشأتين ، والاقتدار في الكونين ، بالاستحقاق الذى كان في نفسه ، وإن لم يسلم الظالمون بيده ، وكان هو السلطان في نفس الأمر من مبدأه ؛ وكيف لا يعجب بنفسه ، بل عرض له العجب ، وإن لم يعلم العلم بعجبه لغفلته أن هذا أيضا من ربه إذا صار حاكما برأسه . فلا يكون المربى على ما ينبغى إلا معصوما من ربه ، ومنصوبا من أمره [1] ، حتى يكون ربا إنسانيا بإذنه ، وتحل عبادته بأمره : فتحليل العبادة لا يكون بدون العصمة بخواص النبوة ، ولايتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة في الأمة باتفاق المسلمين ، إلا أمير المؤمنين وإمام المتقين صلوات الله عليه وآله المعصومين : فهو الرب أى المربى [2] بأمر ربه ، فوجب عبادته ، أى طاعته بإذنه ، بعد إطاعة نبيه في أرضه ، كما أمر في القرآن به : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » [3] : لأنه هو سلطان العالم الأرضى ، وخليفة الله بعد النبي في أرضه . والخبر الذى يستفاد من قوله هو السلطان ، يدل على أن الخلافة منحصرة به بعد نبيه ، ولا يجوز الشركة معه لغيره . على أن الخلافة في أرضه يكون بنصبه ، لا بنصب خلافه [4] ، ولا ريب فيه . وهذه الفقرة أصرح من الفقرات السابقة لموافقة مذهب الإمامية .

وإذا لم يكف مع الاتصاف بالحكمتين التربية والخلافة ، فكيف من لم يتصف بشىء منها ، بل يتصف بنقيضها ، وصار مع ذلك خليفة في أرضه ، وما كان إلا هو الشيطان الإنسى في العالم الأرضى ؟ ومن لم يتصف بالحكمة ، ولم يكن صاحب النفس القدسية ، لم يسلم عن العجب والكبر والحسد والأمراض النفسانية الخفية المهلكة بالكلية ، فلا يستحق أن يكون حاكما ومربيا من ربه لغيره ، سيما لكل الناس بخصوصه وعمومه . والإنسان يجب أن يعلم أولا ثم يعلمه ثانيا ؛ والمريض يعالج مرضه أولا ثم يعالج غيره ثانيا ؛ والمريض مع مرضه كيف يعالج غيره ! ومن [5] لم يتصف بالتحلية والتخلية ، كيف يصف بها [6] غيره ! ومن لم ينظر الدنيا وزينتها بنظر الحقارة ببصره ، ولم يقلع عن قلبه حبها ورغبتها حقيقة ، فلا يكون وعظه موعظة ، ولا ينجو عن كيدها

(١) في ع بأمره . (٢) أى المربى : سقطت في ط . (٣) سورة النساء ، آية ٥٩ .
(٤) في ط ، ع خلفه . (٥) سقطت في ط .
(٦) في ط يوصف بها ، وفي ع يتصف معها .

ومكرها وحيلتها بتة ، ولا يخلو عن جميع شواهدها ومكايدها إلا من كان معصوما ، لأنه معصوم عن دواعيها خلقة ، ولا يخرج عن غيره شيء إلا مكتسبه ، والكسب لا يزيل جميع ما فى جبلة الإنسان خلقة ، وإن كانت الحسنات يذهبن السيئات ، لكن الخلاص عن غرور الظلمات ، ورعونة المحسوسات ، لا يحصل إلا لمن خلع نفسه عن
٥ حجب المحسوسات ، بمشاهدة المعقولات ، أو يحصل له فطرة مرتبة المستفاد ، ولا يحصل هذه إلا لمن[1] كان مؤيدا من مفيض الخيرات ، ولا يمكن الوصول إلى هذه الدرجات إلا بوسايط المؤيدات ، وترتب المسببات بالأسباب ؛ ثم نظر إلى نفسه وحاله ، ومنه إلى مبدأه ومفيضه ، ولا يلتفت لغيره ، فعسى أن يهتدى بنور ربه .

ومؤيد هـذا قول[2] الشيخ فى بعض رسائله هكذا : فإن أكمل الناس عقلا ،
١٠ وأصوبهم رأيا ، وأمثلهم طريقة ، وأحمدهم مذهبا ، من حسن نظره لنفسه ، وعمل لمثواه ورمسه[3] ، ونظر إلى الدنيا بعين بصير ، وأنف من مشاركة أهل الغفلة[4] والتقصير ، وتسمع من ألسنة الأنام ، أقاصيص من عبر الأيام ، واستعرض أفانين الصور ، فيلمح منها بدايع العبر ، وفهم عن الزمان ما يمثله تصاريف الحدثان ، وتصفح صحايف الموجودات ، فأشرف منها على غرايب الصنوعات ، فاستشف من وراء[5] حجب
١٥ المحسوسات ، لطايف أسرار المعقولات .

وهذه الكلمات كلها بمضامينها مأخوذة من نهج البلاغة ؛ وهذا الرأى موافق لمذهب الإمامية ، ومخالف لمذاهب[6] المخالفين كلها ، فلا ريب فيها . وإن كنت فى ريب مما[7] ذكرناه فاطلب تصانيفهم ، وانظر أقاويلهم ، حتى [إذا] ظهر لك حقيقة الحال[8] ، وتزيّل عن بالك[9] تصوير الخيال ، كنت موقنا بأنه لا ريب فى هذا
٢٠ المقال .

وبما ذكرناه بمذهب الإمامية من المسلكين ، أحدهما باثبات النص والعصمة ، وثانيهما بمتفقات الفريقين ، وبحملنا كلام الشيخ على كلا المسلكين ، يرتفع المناقضة

---

(١) فى ع من . (٢) فى ط و ع قال . (٣) لمثواه ورمسه : سقطت فى ع .
(٤) فى ع الغضب . (٥) فاستشف من وراء : سقطت فى ع . (٦) فى ط و ع مذهب .
(٧) فى ط و ع بما ، (٨) سقطت فى ع . (٩) سقطت فى ع .

وعدم الموافقة[١] والاضطراب عن كلامه كما توهم بعض الناظرين فى كلامه ، ولا يندفع الاعتراض بحمل كلامه على التقية والمجاز كما حمل عليه بعض الشارحين ، وظن أنه يندفع به أبحاث الناظرين ، وليت شعرى كيف حصل التوافق بحماله عليه بأحد الفريقين ، ولا يقول الناظر إلا بعدم التوافق بأحد المذهبين ، وبما خصصناه حصل التوافق والمطابقة لمذهب[٢] الإمامية فى أصول الكلامية ، كما ادعيناه بلا تكلف وتعسف واضطراب وانحراف عن صراط مستقيم ، كما لا يخفى على ذى طبع سليم .

ولو ساعدنا الزمان فى لحظة [٣] للإتقان ، وسلمنا طوارق الحدثان ، ولو فى الآن ، شرحنا كل فصل بهذا العنوان من هذا الكتاب ، بعون الله الملك [٤] الوهاب ، ليعلم من ينسب بكلام الشيخ ذى الاعتبار[٥] من النقيضين والتكرار ، أنه من الجهل وعدم الاطلاع بروية وطرزه وطريقه ، فينبغى أن ينسب الجهل بنفسه ، والنقص فى فطرته ، لا على الشيخ الفاضل ، والنحرير الكامل ، وذى العلم والاقتدار ، والحكيم [٦] ذى [٧] الإبصار ؛ فالأولى [٨] أن يعالج نفسه من [٩] الرذايل الردية ، والأمراض الخفية ، لو أراد الاستبصار [١٠] ، فعسى أن يكون من المسترشدين ، وكاد أن يكون من المهتدين ، إن لم يكن من المعاندين الضالين المضلين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله الطاهرين .

ولما وفقنا الله بهذا التطبيق ، موافقا للحق والتحقيق ، سمينا هذه الرسالة بتوفيق التطبيق ، جعلنا الله وإخواننا المؤمنين من أهل [١١] الكشف والتحقيق ، إنه هو ولى التوفيق ، وبالاهتداء حقيق . وأتممنا هذه الرسالة فى بلدة دار الفضل شيراز [١٢] .

تمت بعون الله تعالى فى اليوم الخامس عشر من شهر
جمادى الأولى فى سنة سبعين بعد الألف من الهجرة
النبوية ، صلى الله عليه وآله وسلم . [١٣]

---

(١) وعدم الموافقة : سقطت فى ع . (٢) فى ط ، ع بمذهب .
(٣) فى ع ملاحظة ، وزاد بعدها لفظة الأذان وهى لا معنى لها فى هذا الموضع .
(٤) فى ع الحكيم . (٥) فى ع الاعتبارين . (٦) فى ع والحكمة .
(٧) فى ع أولى . (٨) فى ط فالأول . (٩) فى ط ، ع عن .
(١٠) لو أراد الاستبصار : سقطت فى ع . (١١) سقطت فى ط .
(١٢) وأتممنا هذه الرسالة فى بلدة دار الفضل شيراز : سقطت فى ع . (١٣) من قوله : « تمت بعون الله . . . . إلى قوله : صلى الله عليه وآله وسلم » سقطت فى ط .

التعليقات

على

توفيق التطبيق

بقلم

الدكتور محمد مصطفى حلمي

التعليقات على مقدمة المؤلف

مقدمة المؤلف

ص ٣ — ٦

ص ٣ س ١١ ـ ١٢

« ونسبه بعضهم إلى الكفرة زخرفة ، و بعضهم إلى أهل السنة غرة ، و بعضهم إلى الزيدية جهالة .... » .

يرى المؤلف هنا أن الذين جرى بينه و بينهم الحديث فى شأن عقيدة ابن سينا ، ومكان هذه العقيدة من عقائد الفرق المؤمنة والضالة ، لم يكونوا مصيبين ، سواء فى ذلك من نسب ابن سينا إلى الكفرة ، أو من نسبه إلى أهل السنة ، أو من نسبه إلى الزيدية . وكأنى بالمؤلف يقدم بهذه المقدمة التى ينفى فيها عن الشيخ الرئيس أنه كان واحدا من أولئك أو هؤلاء ، لكى ينتهى إلى النتيجة التى يريد أن ينتهى إليها ، والتى أفرد لإثباتها هذه الرسالة ، وهى أن الشيخ الرئيس إنما كان من الإمامية الاثنى عشرية .

ولكى يتبين لنا مبلغ ما بين مقدمته ونتيجته من المطابقة أو المخالفة ، ومدى ما ينطوى عليه كلامه من المعانى التى يقع فيها التفاوت والاختلاف بين عقائد الكفرة وأهل السنة والزيدية من ناحية ، و بين عقائد الإمامية ، والإمامية الاثنى عشرية بصفة خاصة من ناحية أخرى ، يحسن أن نقف هنا عند المقصود بكل من ألفاظ الكفرة وأهل السنة والزيدية :

فأما الكفرة ، فجمع الكافر ، والكافر ضد المؤمن ، كما أن الكفر ضد الإيمان. ويذكر أبو البقاء أن جمع الكافر على كفار أكثر استعمالا فى الدلالة على معنى الكفر

المضاد للإيمان ، كما أن جمع الكافر على كفرة أكثر استعمالا فى الدلالة على معنى الكفر لا من حيث هو مضاد للإيمان ، بل من حيث هو كفران أو جحود لنعمة المنعم (الكليات : مادة « الكفر » ، ص ٣٠٥) .

والكفر هو تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم فى شىء مما جاء به من الدين ضرورة ، كما أن الإيمان هو تصديق محمد فى جميع ماجاء به من الدين ضرورة . وأصل كفر الفلاسفة الإيجاب الذاتى على ما هو المشهور . وقد نطق فريق من فرق الإسلام بكثير مما نطق به الفلاسفة : فمذهب الفلاسفة فى الصفات الالهية ، واعتقادهم التوحيد فيها،هو مما ذهب إليه المعتزلة ؛ ومذهب الفلاسفة فى تلازم الأسباب الطبيعية هوالذى صرح به المعتزلة فى التوليد ، إلا الأصول الثلاثة التى يُكفَّر بها الفلاسفة ، وهذه الأصول الثلاثة هى : القول بقدم العالم والجواهر كلها ، والقول بعدم إحاطة علم البارى بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والقول بعدم بعث الأجساد وحشرها : فكل أولئك مسائل عرض لها الفلاسفة ، ولهم فى حلها مذاهب ، وقد انتهت بهم هذه المذاهب إلى أن كفرهم فيها الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فإذا كان ذلك كذلك ، فأكبر الظن إذن أن يكون الذين نسبوا ابن سينا إلى الكفرة قد فعلوا ذلك لاعتقادهم أنه كان من الفلاسفة القائلين بهذه الأصول الثلاثة التى كفرهم فيها الغزالى . وقد نفى مؤلف هذه الرسالة عن ابن سينا أنه كان كذلك ، أو أنه كان على أقل تقدير ممن ينكرون الحشر الجسمانى ، وفى هذا يقول المؤلف ما نصه : « من نسب إلى الشيخ الرئيس إنكار حشر الأجسام ، لا يرى كلامه ، بل لا يسمع مقاله ، والمذكور فى بعض التهافت يدل على الغباوة ، و يعدم فهم البراءة ، و إلا ماذكره الشيخ فى الشفا صريح أنه معتقد به حيث قال فى المقالة التاسعة من إلهيات الشفا فى أول الفصل الأخير منها: «... يجب أن يعلم أن المعاد منه ماهو منقول

فى الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ؛ ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة .... » إلى آخر الفصل ، وهو صريح بأنه معتقد بحشر الأجساد على طريق النبوة ، وإثباته عنده منحصر بإخبار الأنبياء ، وتبيين الأوصياء ؛ فالحكم بانحصار العلم به بخبر النبى مع الإقرار بعجز العقل ، يدل على كمال إذعانه واعتقاده به . » (توفيق التطبيق : ص٥٧س ٢٢ ـ ص ٥٨ س ٩) .

هذا فيما يتعلق بنسبة ابن سينا إلى الكفرة زخرفة؛أما فيما يتعلق بنسبته إلى أهل السنة غرة ، فنحن نعلم مما يحدثنا به البغدادى وغيره من مؤلفى الفرق أن أهل السنة هم الذين تتألف منهم الفرقة الثالثة والسبعون من الفرق التى افترقت إليها أمة الإسلام، وأنها هى الفرقة الناجية بخلاف غيرها من الفرق الأخرى فإنها جميعا فى النار ، وأنها يقال عنها أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث دون من يشترى لهو الحديث. وفقهاء هذين الفريقين ، وقراؤهم ومحدثوهم ، ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة فى توحيد الصانع وصفاته، وعدله وحكمته، وفى أسمائه وصفاته ، وفى أبواب النبوة والإمامة ، وفى أحكام العقبى ، وفى سائر أصول الدين ؛ ويختلفون فى الحلال والحرام من فروع الأحكام ، وليس بينهم فيما اختلفو فيه منها تضليل ولا تفسيق . ويجمع أهل السنة والجماعة الإقرار بتوحيد الصانع وقدمه ، وقدم صفاته الأزلية ، وإجازة رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل ، مع الإقرار بكتب الله ورسله ، وبتأييد شريعة الإسلام ، وإباحة ما أباحه القرآن ، وتحريم ماحرمه القرآن مع قبول ما صح من سنة رسول الله ﷺ ، واعتقاد الحشر والنشر، وسؤال الملكين فى القبر ،

والإقرار بالحوض والميزان (الفرق بين الفرق، القاهرة سنة ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م، ص ٢١).

وقد فصل الأشعرى القول فى عقائد أهل السنة وفيما يذهبون إليه و يأمرون به فى شأن هذه العقائد ، سواء فيما يتعلق بالإيمان والعلم والعمل ، وسواء فيما يتعلق بالأصول والفروع (مقالات الإسلاميين ، القاهرة ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م ، ج ١ ص ٣٢٠ — ٣٢٥) .

والذى يعنينا من كل ما فصل فيه الأشعرى القول ، هو مذهب أهل السنة فى الخلافة والإمامة ، لأنه بموضوع هذه الرسالة ألصق ، وفى بابها أدخل : فأهل السنة — كما يقول الأشعرى — يعرفون حق السلف الذين اختارهم سبحانه لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ، و يأخذون بفضائلهم ، و يمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ، و يقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علياً ، رضوان الله عليهم ؛ و يقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبى صلى الله عليه وسلم (مقالات الاسلاميين : ج ١ ، ص ٢٢٣) . ولا كذلك الإمامية ، فإنهم يذهبون إلى أن النبى ﷺ نص على تولية علىّ عليه السلام على الإمامة بعده ، وأن من تولاها ظالمه ، وكان مستأثرا بحقه (الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، القاهرة ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م ، ص ٤١٩) . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الإماميـة رفضوا إمامة أبى بكر وعمر ، وأنهم مجمعون على أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علىّ بن أبى طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبى ﷺ ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنهم سموا بالإمامية لقولهم بالنص على إمامة علىّ بن أبى طالب (الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٨٧ — ٨٨) .

فإذا كان ذلك هو مذهب كل من أهل السنة والإمامية ، وكان أولئك وهؤلاء مؤمنين وموحدين ، وكان مناط الخلاف بين أولئك وهؤلاء هو فى مسألة الإمامة بنوع خاص ، وكان ابن سينا مسلما موحدا مؤمنا بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر ، ومعتقدا بحشر الأجساد على طريق النبوة ، كما سبق اثبات ذلك آنفا ، فلماذا لا يكون ابن سينا إذن من أهل السنة ؟ ولِمَ ينعى الجيلانى على فريق ممن جرى بينه و بينهم الحديث نسبتهم ابن سينا إلى أهل السنة ، و ينعت هذه النسبة بأنها إنما صدرت عن غرة أى عن غفلة ؟ الحق أنه لكى يكون منطقيا مع نفسه ، ومع الفكرة التى أراد أن يثبتها فى توفيق التطبيق من توفيق بين كلام ابن سينا و بين كلام الإمامية ، أو من تطبيق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ، فقد كان لابد له من أن يعد قول القائلين بأن ابن سينا كان من أهل السنة ضربا من الغفلة ، لأنهم لم يفهموا حقيقة كلامه ، ولم يتبينوا كنه مرامه ، على النحو الذى فعله هو مذ بدأ رسالته هذه فى توفيق التطبيق إلى أن انتهى منها ، مستدلا فى هذا التطبيق وذلك التوفيق بكثير من الاستشهادات من كلام الشيخ الرئيس بصفة عامة ، ومن الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء بصفة خاصة ، كما سنتبين هذا كله فى مواضعه من هذه التعليقات .

وكما نفى المؤلف عن ابن سينا أنه كان من أهل السنة ، أو من الكفرة ، فقد نفى عنه كذلك أنه كان من الزيدية . والزيدية فرقة من الفرق الأربع التى افترقت إليها الشيعة بعد زمان على رضى الله عنه ؛ وهذه الفرق الأربع هى : الزيدية ، والإمامية ، والكيسانية ، والغلاة . وقد ذكر البغدادى أن كلا من الزيدية والإمامية والغلاة قد افترقت فرقا ، وأن كل فرقة منها تكفر سائرها ، وأن فرق الغلاة منهم خارجون عن فرق الإسلام ، وأن فرق الزيدية وفرق الإمامية معدودون

فى فرق الأمة (الفرق بين الفرق : ص ١٨) . وللبغدادى وغيره من كتاب الفرق كلام طويل ، واختلافات كثيرة حول هذه الفرق سواء من حيث تصنيفها ، أو من حيث تصنيف الفروع التى تفرعت على كل منها ، أو من حيث مكان الزيدية من أصل فرق الشيعة أو من فروعها (الفرق بين الفرق : ص ١٨ ـ ١٩ ؛ الملل والنحل ، على هامش الفصل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، جـ ١ ص ١٩٥ و ٢٠٧ وما بعدها ؛ مقالات الإسلاميين : جـ ١ ، ص ٦٥ ـ ٦٦ و ٨٧ و ١٢٩ ؛ فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، القاهرة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م ، ص ٥٢ وما بعدها) .

ومهما يكن من شىء ، فإن الذى يعنينا هنا أن الزيدية سموا زيدية نسبة إلى زيد ابن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، ولتمسكهم بقول زيد ، وقد كان يفضل علياً بن أبى طالب على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتولى أبا بكر وعمر ، كما أنكر على بعض أصحابه الذين بايعوه ما سمع منهم من طعن على أبى بكر وعمر ، فإذا بالذين بايعوه قد تفرقوا عنه ، فقال لهم زيد : رفضتمونى ، ومن هنا كانت تسميتهم بالرافضة (مقالات الإسلاميين : جـ ١ ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠) .

ومن مذهب زيد فى الإمامة جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقال : كان على بن أبى طالب أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها ، من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطييب قلوب العامة . إلا أن أكثر الزيدية قد مال بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول ، وطعن فى الصحابة طعن الإمامية (الملل والنحل ، على هامش الفصل ، جـ ١ ، ص ٢٠٨ وص ٢١١) .

ولكى يتبين الفرق بين مذهب الزيدية و بين مذهب الإمامية ، يحسن أن نقف عند مقالة فرقتين من فرق الزيدية ، وهما الجارودية والسليمانية أو الجريرية :
فالجارودية ، وهم أصحاب أبى الجارود ، ذهبوا إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على على عليه السلام بالوصف دون التسمية ، وأن الإمام بعد النبى هو على ، وأن الناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف ، ولم يطلبوا الموصوف ، و إنما نصبوا أبا بكر باختيارهم ، فكفروا بذلك (الملل والنحل ، على هامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢١١ — ٢١٢) .
والسليمانية هم أصحاب سليمان بن جرير ، وقد كان يقول بأن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، و بأنها تصح فى المفضول مع وجود الأفضل ، كما أثبت إمامة أبى بكر وعمر حقا باختيار الأمة حقا اجتهاديا ؛ ولعله كان يقول إن الأمة أخطأت فى البيعة لهما مع وجود على خطأ لا يبلغ درجة الفسق ، و إنما هو خطأ اجتهادى (نفس المرجع : ص ٢١٤) .

و يختلف الإمامية عن الجارودية والسليمانية من الزيدية فى أنهم قالوا بإمامة على عليه السلام بعد النبى صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا ويقينا صادقا من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة إليه بالعين (نفس المرجع : ص ٢١٨ — ٢١٩) . و بعبارة أخرى يمكن أن يقال مع الأشعرى إن الرافضة الإمامية قد سموا كذلك لرفضهم إمامة أبى بكر وعمر ، وأنهم مجمعون على أن النبى صلى الله عليه وسلم قد نص على استخلاف على بن أبى طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنهم أبطلوا الاجتهاد فى الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٨٧ — ٨٨) .

فالجارودية من الزيدية قالوا بأن النبى صلى الله عليه وسلم قد نص على على عليه السلام بالوصف دون التسمية ؛ والإمامية قالوا بأن الإمام بعد رسول الله هو

على بن أبى طالب ، وأن النبى قد نص عليه نصا ظاهراً يقينيا، وعينه تعيينا صريحا دون أن يعرض بوصفه .

وسليمان بن جرير رأس السليمانية من الزيدية كان يرى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، وأنها تصح فى المفضول مع وجود الأفضل، أى أنه لا نص على الإمام ولا تعيين له أو إشارة إليه بالاسم أو بالوصف ؛ والإمامية يرون أن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأن الإمام لا يصح أن يكون إلا أفضل الناس .

فإذا بان هذا الفرق بين الزيدية والإمامية ، فقد بان معه إذن لم كان ابن سينا عند صاحب (توفيق التطبيق) من الإمامية ولم يكن من الزيدية ؛ وبان معه أيضا لم كانت نسبة ابن سينا إلى الزيدية فى نظر المؤلف جهالة من قبل الذين ينسبونه على هذا الوجه ، فهم بهذا إنما يجهلون الفرق بين المذهبين ، ولا يتبينون الخلاف بين المقالتين .

وجماع القول فى كل ما تقدم أن ابن سينا ليس عند صاحب (توفيق التطبيق) من الكفرة ، ولا من أهل السنة ، ولا من الزيدية ، وإنما هو من الإمامية ، ومن الإمامية الاثنى عشرية بنوع خاص .

ص ٤ س ٢ — ٤ .

« فحينئذ ليت شعرى لم صار هذا من الكافرين ، وهؤلاء من المسلمين ! فلا يقولون بما لا يعلمون إلا تقليدا للأشاعرة الذين ينكرون جميع قواعد الحكمة من العلية والمعلولية ، واللزوم والوجوب ، وغيرها من الأصول الحقة البرهانية . »

يدافع المؤلف هنا عن ابن سينا ضد الذين ينسبونه إلى الكفر ، ويرى فى موقفهم هذا ضربا من التناقض ، فضلا عما فيه من تقليد للأشاعرة فى إنكار العلية والمعلولية وما إليهما ، وذلك مع اعترافهم بأن ابن سينا إنما كان من أبناء المسلمين ، ولم يترك

دين آبائه ابتغاء عرض الدنيا (ص ٣ س ١٨ ـ ص ٤ س ٢ من متن توفيق التطبيق) .

أما ما يقلد فيه هؤلاء المكفرون لابن سينا الأشاعرة من مذهب الأشاعرة فى إنكار جميع قواعد الحكمة ، فلعله يتبين فى وضوح وجلاء إذا وقفنا مع الأشعرى ومع غيره من أهل السنة عند بعض مقالاتهم فى الإحداث والإيجاد والخلق وما إلى ذلك مما يتبين من خلاله حقيقة مذهبهم فى العلية :

فأبوا الحسن الأشعرى يذهب إلى أنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى الإحداث : لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض : فلو أثرت فى قضية الحدوث ، لأثرت فى قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروايح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فتؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة ؛ غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد ، وسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا و إحداثا ، و كسبا من العبد مجعولا تحت قدرته (الملل والنحل ، على هامش الفصل : حـ ١ ، ص ١٢٥) .

على أن القاضى أبا بكر الباقلانى قد تخطى عن هذا القدر قليلا ، فأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وأثرها فى الحالة الخاصة ، وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب (نفس المرجع : ص ١٢٥ و ١٢٧) .

و يذهب إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى إلى ما هو أبعد من هذا ، وذلك إذ يرى أن نفى القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس : فإن إثبات القدرة التى لا أثر لها بوجه ، إنما هو عنده كنفى القدرة أصلا ؛ وكذلك إثبات تأثير فى حالة لا تعقل ،

هو عنده كنفى التأثير ، خصوصاً وأن الأحوال ـ على أصل الأشاعرة ـ لا توصف بالوجود والعدم . فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الجوينى نفسه ، أن الخلق يشعر باستقلال الإنسان فى القدرة على الإيجاد من العدم ، والواقع أن الإنسان يحس من نفسه عدم الاستقلال كما يحس من نفسه الاقتدار ؛ و إذن فالفعل يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر ، ونسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وهكذا يستند سبب إلى سبب ، حتى تنتهى سلسلة الأسباب إلى مسبب الأسباب ، وهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، والمستغنى على الإطلاق (نفس المرجع : ص ١٢٧ ـ ١٢٨) . وقد أجمل الجوينى مذهبه فى العلية فى قوله وهذا نصه : « فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها أصلا ؛ وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر فى متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر فى متعلقها » (الجوينى : الإرشاد ، القاهرة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م ، ص ٢١٠) .

على أن الغزالى قد أفاض بعد ذلك فى إنكار العلية ولزوم المعلول عن العلة بالمعنى الذى يفهمه الفلاسفة ، إفاضة لا نجد لها نظيرا عند من سبقه من الأشاعرة ، وذلك حيث يظهرنا فى كتابه (تهافت الفلاسفة) على بطلان حكم الفلاسفة بأن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات هو اقتران تلازم بالضرورة ، إذ ليس فى المقدور ولا فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب (تهافت الفلاسفة ، نشرة الأب بويج ، بيروت ١٩٢٧ : ص ٢٧٠ـ٢٧١) .

فعند الغزالى أن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا ؛ بل إن كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن

لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر : فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . وعنده أيضا أن كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف ، إنما يقع اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، إذ يخلقها الله على التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد جوز الغزالى وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون الاحتراق ، كما جوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ، على حين أن الفلاسفة ينكرون جواز ذلك (نفس المرجع : ص ٢٧٧ — ٢٧٨) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات الغزالى نفسه أن الممكنات ليست أمورا واجبة ، وإنما هى يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، وأن استمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه (نفس المرجع: ص ٢٨٥) .

فإذا كان ذلك هو ما يذهب إليه الأشاعرة فى إنكار العلية واللزوم والوجوب ، وأنكروا فيه على الفلاسفة مذاهبهم ، وانتهوا منه ومن غيره من الأصول الفلسفية والقواعد البرهانية إلى تكفير الفلاسفة وإبطال مذاهبهم ، فقد بان إذن ما الذى يعنيه مؤلفنا بقوله إن الذين يعدون أنفسهم من المسلمين، ويعدون ابن سينا من الكافرين ، إنما يفعلون هذا تقليدا للأشاعرة ، ويصدرون فيه عن قول بما لا يعلمون. وإنما ذكرنا الأشعرى والباقلانى والجوينى والغزالى ، وألمحنا إلى مذهب كل منهم فى إنكار العلية واللزوم والوجوب ، بيانا لما عسى أن يكون مؤلفنا قد قصد إليه من نعيه على مكفرى ابن سينا ، ونعتهم بأنهم مقلدون للأشاعرة : فلعله يعنى بهؤلاء الذين قلدوا

الأشاعرة الغزالى ومن ذهب مذهبه ، أو تأثر طريقته ، وانتهى إلى مثل ما انتهى إليه من إبطال لمذاهب الفلاسفة ، وتجريح لمعتقداتهم . ولعل فيما سيأتى بعدذلك من كلام المؤلف ، وسنعلق عليه فى التعليق التالى،مايكشف عن حقيقة مايعنيه من هذا كله .

ص ٤ س ٤ — ١١ .

« وما قالوا فى التهافتات من المزخرفات يدل صريحا على عدم إدراك كلام الحكماء والاطلاع بمرامهم ؛ وما نسبوا إليهم من عدم العلم بالجزئيات توهم ، و إنكار الحشر الجسمانى افتراء ،والقول بقدم العالم اشتباه،لأن للقدم فى اصطلاحهم معانى كثيرة.... إلى قوله : .... والمقلدون للإشاعرة لا يشعرون بحيث يظنون أن ما يقولون به نصرة للدين ، ولا يعلمون أنه عداوة له ، ومضرة عليه ، فيقولون بما لا يعلمون » .

واضح هنا أن المؤلف إنما يعنى الغزالى وغير الغزالى من الذين لم يفهموا كلام الفلاسفة حق فهمه ، ولم يطلعوا على حقيقة مقاصدهم ،وليس أدل على ذلك من ذكره للفظة « التهافتات» من ناحية ، وذكره للمسائل الثلاث التى نسبها المقلدون للأشاعرة إلى الفلاسفة من ناحية أخرى : فالغزالى هو المعنى بهذا الكلام بصفة خاصة، لاسيما أنه قد أفرد كتابه (تهافت الفلاسفة) لدراسة هذه المسائل الثلاث ، ولبيان عوار مذاهب الفلاسفة فيها،ولإثبات أنهم بما ذهبوا فيها من مذاهب إنما كانوا من الكافرين الخارجين عن ملة الإسلام . وحسبنا أن نثبت هنا ماختم به الغزالى تهافته ، فهو على رأيه فى الفلاسفة أدل ، وفى الملاءمة بينه و بين ما يعنيه الجيلانى هنا أتم؛قال الغزالى :

« فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بكفرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل : احداها مسألة قدم العالم ، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة ؛والثانية قولهم: إن الله لايحيط علمابالجزئيات الحادثة من الأشخاص ؛ والثالثة فى إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . فهذه المسائل

الثلاث لا تلائم الإسـلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء ، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما ، وهذا هو الـكفر الصراح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .» (تهافت الفلاسفة : ص٣٧٦) .

على أن الجيلانى قد رأى أن يدفع تهمة الـكفر عن الفلاسفة بصفة عامة،وكأنه أراد أن يدفعها عن ابن سينا بصفة خاصة ، وذلك إذ رأى أن ما ينسب إلى الفلاسفة من قول بعدم علم الله بالجزئيات إنما هو توهم ، وأن إنكار الحشر الجسمانى إنما هو افتراء،وأن القول بقدم العالم إنما هو اشتباه ، لأن للقدم عند الفلاسفة معانى كثيرة... الخ ، الخ .

والمتأمل فى دفاع الجيلانى عن الفلاسفة بصفة عامة ،وعن ابن سينا بصفة خاصة ، يلاحظ أنه يكاد يصطنع هنا عين الحجج التى اصطنعهاابن رشد دحضا لهجمات الغزالى على القائلين بهذه المسائل الثلاث المشار إليها آنفا : فالجيلانى يرى أن القول بعدم علم الله بالجزئيات توهم ، وابن رشد يرى أن أبا حامد قد غلط على الحـكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون بأن الله تقدس وتعالى لا يعـلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا،وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به، فهومحدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ؛ وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذى هو الموجود ؛ وأن من شبه العلمين أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل (فصل المقال ، فيما بين الحـكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة : ص ١١) . والجيلانى يرى أن نسبة إنـكار الحشر الجسمانى إلى الحـكماء افـتراء ، وهو عنـده افتراء على ابن سينا بنوع خاص ،لأنه لم ينـكر الحشر بالأجساد، وإنما هوعلى العكس من هذا قد قال به وأثبته على نحو ماوردت به الشريعة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك فى ص١٠٤ــ١٠٥ من هذه التعليقات ؛ والجيلانى هنا إنمايذهب

مذهب ابن رشد فى أن من لا ينكر الحشر ، بل يعترف به و يقر بوجوده، فلا يمكن أن يكون كافرا ؛ ولا كذلك حكم من يؤول وجود الحشر : فهو إذا اعترف بالوجود ، وتأول فيه نحوا من أنحاء التأويل ، أى التأويل فى صفة المعاد لا فى وجوده ، وكان مصيبا فى تأويله ، كان مشكورا ، أما إذا كان مخطئا فى هذا التأويل ، فإنه يكون معذورا (نفس المرجع : ص ١٧) . والجيلانى يرى أن فى القول بقدم العالم اشتباها، لأن للقدم فى اصطلاح الحكماء معانى كثيرة ، واحد منها مختص بالواجب ، وابن رشد يرى أن القدم والحدوث فى إطلاقهما على العالم ، إنما يطلقان بمعانٍ متفاوتة : فمن غلب على العالم ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديما ؛ ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثا ؛ وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا ؛ والمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر (نفس المرجع: ص ١٣) .

على أن مؤلف توفيق التطبيق يشير فى (ص ٤س٧ ـ ٩) من متن رسالته إلى أن له كلاما مفصلا فى شرح معانى القدم على اصطلاح الحكماء ، وأن واحدا من هذه المعانى مختص بالواجب ، وأن انتساب غير الواجب لغير الواجب لا ينافى الشريعة عند أولى النهى ، وأن هذا الكلام المفصل فى هذا المعنى قد ضمنه حاشية له على (الإشارات) و(الشفاء) وقد التمست هذه الحاشية فى مظانها فلم أعثر عليها ، ولا على إشارة إليها. ومهما يكن من شىء ، فإن حديث المؤلف عن نفسه بأن له حاشية على (الإشارات) و (الشفاء)، إن صح ، أمكن أن يستدل منه على أنه كان مشتغلا بابن سينا ، وعاكفا على دراسة مذهبه ، والتماس معانيه ، والفحص عن أغراضه وخوافيه ، وأنه التمس هذا كله فى أهم مؤلفاته وأشملها لمذهبه ، وهما كتابا (الإشارات) و(الشفاء) : فقد كتب ابن سينا كثيرا ، وخلف طائفة صالحة من الكتب الطوال والرسائل القصار ؛ وجمع فى بعض هذه

الـكتب والرسائل بين موضوعات شتى ومسائل عدة تندرج تحت أقسام الفلسفة النظرية والعملية المختلفة، على حين أفرد بعضها الآخر لدراسة مسائل معينة وموضوعات محددة، سواء ما كان من هـذه الموضاعات وتلك المسائل متعلقا بأبواب المنطق أو بأبواب الحـكمتين النظرية والعملية. و(الشفاء) و(الإشارات) من أهم مؤلفات ابن سينا ، وأشملها لنواحى فلسفته المتعددة ، وأدلهـا على مذاهبه فى مختلف المشـكلات المنطقية والإلهية والطبيعية والأخلاقية والاجتماعية والتصوفية .

وليس أدل على مالـكتاب (الإشارات والتنبيهات) من قيمة فلسفية كبرى مما يعرفه به حاجى خليفة ، وذلك إذ يقول: إنه كتاب صغير الحجم، كثير العلم، مستصعب على الفهم ، منطو على كلام أولى الألباب، مبين للنكت العجيبة والفوائد الغريبة التى خلت عنها أكثر المبسوطات ؛ أورد المنطق فى عشرة أنهاج ، والحكمة فى عشرة أنماط (كشف الظنون ، استنبول ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م : حـ ١ ، ص ٩٤) .

وقد أبان ابن أبى أصيبعة عن منزلة (الإشارات والتنبيهات) بين مصنفات ابن سينا الأخرى، فقال : إن الإشارات والتنبيهات هى آخر ما صنف ابن سينا فى الحكمة وأجوده، وإنه كان يضن بها (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، المطبعة الوهبية ١٢٩٩ — ١٣٠٠ هـ : حـ ٢ ، ص ١٩) .

وعلى (الإشارات والتنبيهات) شروح وحواش كثيرة، ذكرها كل من حاجى خليفة (كشف الظنون : جـ ١ ، ص ٩٤ ـ ٩٥) ، والأب جورج شحاته قنواتى (مؤلفات ابن سينا ، دار المعارف بمصر ١٩٥٠ م : ص ٤ ١٢) .

على أن أهم مؤلفات ابن سينا فى المنطق والحكمة بوجه عام ، وأجمعها لنواحى مذهبه فى الطبيعيات والإلهيات بوجه خاص ، هو كتاب (الشفاء) . ويشتمل هذا الـكتاب على أقسام أربعة هى : المنطق ، والطبيعيات ، والرياضيات ، والإلهيات .

ويندرج تحت كل من هذه الأقسام فنون ومقالات وفصول .

وعلى كتاب (الشفاء) شروح وحواش عدة ، بعضها مطبوع ، وبعضها الآخر ما يزال مخطوطا ؛ وقد ذكر بعض هذه الشروح والحواشى كل من حاجى خليفة (كشف الظنون : ج ٢ ، ص ١٠٥٥) ، والأب جورج شحاته قنواتى (مؤلفات ابن سينا : ص ٧٨ ـ ٧٩) ، والأستاذ فؤاد سيد (ابن سينا ، مؤلفاته وشروحها المحفوظة بدار الكتب المصرية ، صدر بمناسبة مرور ألف عام على مولده ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٠هـ = ١٩٥٠م ، ص ٨) .

وقد عمد مؤلف (توفيق التطبيق) إلى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من الفن الثالث عشر فى الإلهيات من كتاب (الشفاء) ، فأوسعه شرحاً وتأويلا على طريقته فى التأويل وتخريج المعانى بحيث تكون ملائمة لمذهب الإمامية الذين يريد أن يجعل ابن سينا واحداً منهم ؛ ولعله فى كثير مما أوّل من ألفاظ ابن سينا وعباراته ، لم يكن موفقاً بقدر ما كان متعسفا ومحملا مذهب الشيخ الرئيس كثيرا من المعانى الإمامية التى إن احتملها هذا المذهب من وجه فى بعض المواطن ، فهو لا يحتملها من أكثر الوجوه وفى أغلب المواطن .

ومهما يكن من شىء ، فقد كان مؤلف (توفيق التطبيق) مشتغلا بابن سينا ومؤلفاته وفلسفته ، وكانت له على أهم هذه المؤلفات حاشية هى التى وضعها على (الإشارات) و (الشفاء) ، والتى أشار إليها فى سياق ما نحن بصدد التعليق عليه من كلامه هنا . على أن واحدا من الذين عنوا بإحصاء مؤلفات ابن سينا ، واستقصاء ما وضع عليها من الشروح والحواشى ، لم يذكر تصريحا أو تلميحا شيئا يفيد أن بين هذه الحواشى وتلك الشروح حاشية على (الإشارات) و (الشفاء) لمؤلف اسمه على بن فضل الله

الجيلانى وهو مؤلف (توفيق التطبيق) . ومع ذلك فقد ذكر الأب قنواتى فيما ذكر من الحواشى على (الشفاء) ، حاشية لمؤلف مجهول ، كما ورد فى النشرة التى أصدرتها دار الكتب المصرية عن مؤلفات ابن سينا وشروحها ، ذكر حاشية على (الإشارات والتنبيهات) لم يعلم مؤلفها ؛ ومن يدرى فلعل هذه الحشيـة على (الإشارات) ، والحاشية الأخرى على (الشفاء) ، هما الحشيتان اللتان عناهما مؤلف توفيق التطبيق فيما أورد من إشارة إلى أن له حاشية على (الإشارات) و (الشفاء) هى التى فصل فيها القول فى معنى القدم على اصطلاح الحكماء .

ص ٤ س ١٩ ـ ٢١ .

« إن أردت أن تشرب كأسا من الرحيق ، وجرعة من التحقيق ، فاشرع أولا بتهذيب الأخلاق ، واقلع عن باطنك أفواف النفاق » .

يعبر المؤلف هنا تعبيرا صوفيا ، وهو كثيرا ما يصطنع ألفاظا وعبارات من قبيل ألفاظ الصوفية وعباراتهم التى يدعون فيها إلى تصفية القلب وتنقية النفس ، والتخلى عن الأخلاق المذمومة ، والتحلى بالأخلاق المحمودة ، إلى غير ذلك من الرياضات والمجاهدات التى تهيىء الإنسان لحياة روحية راقية يتاح له فيها من كمال العلم والعمل ما يكفل له السعادة فى الدنيا والأخرى .

والذى يعنينا من عبارة المؤلف التى نعلق عليها هنا ، هو قوله : « ... واقلع عن باطنك أفواف النفاق » : فماذا يعنى بأفواف النفاق هذه ؟

الحق أن لفظة « أفواف » وردت فى نسخة ط مرسومة « فواق » ؛ وهى

بقراءتها على هذا الرسم لا تؤدى معنى يتسق مع باقى ألفاظ العبارة ؛ ولهذا رجحت أن تكون كتابتها على هذا الوجه خطأ من الناسخ ، وأن تصويبها هو فى أن تقرأ « أفواف » . والذى رجح عندى قراءتها على هذا الوجه الأخير هو المعنى الذى تؤديه لفظة « أفواف » ، فهو إلى المعنى الذى يريده المؤلف أقرب ، وعلى الفكرة التى يرمى إلى التعبير عنها أدل . ويستدل على هذا بما ورد فى معاجم اللغة من معانى « أفواف » :

فقد ورد فى (القاموس المحيط) أن « الفوف » بضم الفاء ، هو القشرة التى تكون على حبة القلب ، والنواة دون لحمة التمر ، وأن كل قشر فوف وفوفة ، وهو أيضا ضرب من برود اليمن . وقد ورد أيضا فى (لسان العرب) أن « الفوف » ضرب من برود اليمن ، وفى حديث عثمان : خرج وعليه حلة أفواف ، وأن الأفواف جمع فوف وهو القطن ، وأن الفوف ثياب رقاق من ثياب اليمن .

فإذا كان ذلك كذلك ، فقد رجح عندى أن ناسخ نسخة ط قد أسقط الألف الأولى من لفظة « أفواف » ، وحور فاءها الأخيرة إلى قاف ، فاستحالت اللفظة معه إلى « فواق » . وإذا كان الفوف هو القشرة التى تكون على حبة القلب ، كان معنى العبارة هو أن تقلع عن باطنك قشر النفاق . وإذا كانت الأفواف عبارة عن ثياب رقاق ، كان معنى العبارة هو أن تقلع عن باطنك ثياب النفاق الرقاق . وهذا كله ينتهى بنا إلى أن ما يعنيه مؤلفنا بدعوته إلى أن يقلع الإنسان عن باطنه أفواف النفاق ، إنما هو أن من أراد أن يتحقق بالعلم الحق الذى لا شبهة فيه ولا غبار عليه، وأن يعرف الحقيقة اليقينية التى لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، فعليه أن يطهر باطنه من غواشى النفاق ، وأن يقلع عن قلبه قشره الذى يحجبه عن الحقيقة ، وأن يخلع عنه أثواب النفاق التى تحول بين القلب و بين إدراك الحق .

التعليقات على المقالة الاولى

المقالة الأولى

فى وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية

ص ٩ — ١٠

يتناول المؤلف فى هذه المقالة الأولى من رسالته مسائل هى أدخل ما تكون فى أبواب المنطق والميتافيزيقا ، أو هى حظ مشترك بين المنطق وعلم الكلام والعلم الإلهى : فهو قد عرض فى الفصل الأول لوجود الواجب ومايتصل به من حديث عن الممكن والممتنع والضرورى ؛ وعرض فى الفصل الثانى لبرهان التوحيد ، أو لإثبات وحدانية واجب الوجود من ناحية ، ولعينية صفاته ، أى أن صفاته عين ذاته من ناحية أخرى .
وقد يعترض معترض فيتساءل : ما شأن هذه المسائل فى رسالة موضوعها الرئيسى هو التوفيق بين مذهب الإمامية و بين مذهب ابن سينا فى الإمامة ، وغايتها الأولى والأخيرة إثبات أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية ؛ ومن الإمامية الاثنى عشرية بنوع خاص ؟ وقد يكون لهذا الاعتراض وجاهته لا سيما إذا لا حظنا أن إحدى النسختين اللتين عولنا عليهما فى تحقيق هذه الرسالة ونشرها ، وأعنى بها نسخة ع قد أسقطت هذه المقالة الأولى إسقاطا تاما ، وجعلت من الرسالة كلها نسقا واحدا له موضوع بعينه وغرض بعينه ، هو أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية فى مسألة الإمامة ، ويخالف المخالف كله فى هذا المرام ؛ وهذا من شأنه أن يرجح أن المقالة الأولى قد أقحمت على الرسالة إقحاما ، أو هى على أقل تقدير قد أضيفت إليها مع أنها ليست من موضوعها الرئيسى فى شىء ، أو أن صلتها بهذا الموضوع الرئيسى صلة ثانوية .

على أن المتأمل فى هذه الرسالة ، والمتصفح لموضوعاتها المختلفة،لا سيما موضوعات المقالة الثانية التى تتصل بالعصمة وضرورة وجودها فى الإمام ، وبالمعصوم وضرورة وجوده لانتظام أحوال الناس فى معاشهم ومعادهم ، وبوجوب وجود المعصوم عن الله أو على الله ، و بسلسلة مراتب الموجودات بصفة عامة،ومراتب الإنسان بصفة خاصة، لا يلبث من تصفحه وتأمله أن يستكشف أن وجود هـذه المقالة الأولى أمر لازم ، وأن موضوعاتها التى عرضت لها من وجود ووجوب وضرورة و إمكان وامتناع ووحدانية وعينية لصفات الواحد ، كل أولئك إنما هو من المقالة الثانية بمثابة المقدمة أو التمهيد الذى يكشف فيه المؤلف عن بعض المعانى التى تدخل فىحساب الإبانة عن كثير من المسائل التى هى مدار البحث فى الرسالة كلها .

ولكى يتبين وجه الصلة بين المقالتين ، يحسن أن نورد على سبيل المثال بعض ما يظهرنا فيه المؤلف على أن مقالته الأولى على إيجازها إنما هى مما يعين على فهم أمور لها خطرها فى المقالة الثانية من الناحية الفلسفية،فضلا عما لها من قيمة سواء فى مذهب الإمامية أو فى مذهب ابن سينا فى الإمامة:فهو يظهرنا مثلا على ضرورة وجود المعصوم، أو وجوب وجوده عن الله ، فيقول : « .... فيجب أن يكون معصوما عن كلها بما لايخفى عن أولى النهى ، لأنه حاكم منصوب عن ربه على خلقه،والمنصوب عن الرب الحكيم لايجوز أن يكون جزافا،بل وجب أن يكون لذاته مستحقا وكاملا باستعداده الذى لايوجد فى عصره على غيره ، و إلا فلا يكون هو أولى به من غيره . » (توفيق التطبيق : ص ٢٥ ، س ١٧ ــ ٢٠) ؛ ويقول أيضا بعد مقدمات طويلة انتهى منها إلى النتيجة التى يعبر عنها فى هذا القول : « ..... فثبت أنه لو لم يكن المعصوم وكلامه بين الناس ، لم يحصل اليقين للناس ، ولا يسلم الناس عن شر الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس ، من الجنة والناس ، فلا استغناء لهم عن وجود المعصوم أصلا ، فلا

بد من وجوده فيما بينهم أبدا » (توفيق التطبيق : ص ٢٩ ، س ١ ـ ٣)

و إذا كان الكلام فى الإمامة يقتضى الكلام فى النبوة ، وكان الإمام مستخلفا عن النبى ، وكان النبى مستخلفا عن الله ، فلا بد إذن من أن يقدم المؤلف بين يدى موضوع رسالته الرئيسى بمقدمات يتبين منها معنى واجب الوجود الذى هو الله، ومعنى الوجوب لذاته ، والوجوب عنه وعليه ، ومعنى الممكن ، ومعنى الممتنع ، حتى يتبين أن وجود المعصوم المنصوب عن النبى واجب عن الله ، وممكن بين الناس ، وأن العصمة واجبة فيه ، وأن العصيان ممتنع عليه .

وهكذا نتبين أن إسقاط المقالة الأولى من نسخة ع لم يكن طبيعيا ،وأن إيرادها فى نسخة ط لم يكن إقحاما لها على الرسالة ، أو وضعا لها فى غير موضعها منها .

الفصل الأول

فى وجود الواجب

ص ٩

ص ٩ ، س ٥ — ١٤ .

الواجب والممكن والممتنع :

هذه هى المعانى الفلسفية الثلاثة التى يدور عليها كلام المؤلف فى هذا الفصل . و إنه فى حديثه عنها إنما يتحدث على نحو ما يتحدث الفلاسفة بصفة عامة ، وابن سينا بصفة خاصة . ولعل ما يعرض له المؤلف هنا فى كثير من الإيجاز و الإجمال ، قد عرض له ابن سينا فى أكثر كتبه المنطقية والإلهية فى كثير من الإسهاب والتفصيل ، حتى ليخيل إلينا أن مؤلف (توفيق التطبيق) ، وهو ما هو من محاولة التوفيق بين ابن سينا والإمامية ، أراد أن يكون حريصا على إيراد مقدماته فى هذا الباب من كلام ابن سينا نفسه . وليس أدل على ذلك من أن ما يورده مؤلفنا فى هذا الفصل من المصطلحات الفلسفية التى تدور على الوجود والوجوب والصلاحية للوجود وضرورة الوجود و إمكانه وامتناعه ، يمكن أن يرد إلى أصله فى مؤلفات ابن سينا المنطقية والفلسفية ، وأن تتضح معانيه فى ضوء ما اشتملت عليه هذه المؤلفات . ويكفى أن نثبت هنا بعض ما أورده ابن سينا فى هذا الباب ، و يمكن أن يرد إليه كلام مؤلف هذه الرسالة :

(١) فابن سينا يقرر أن بين الواجب والممتنع غاية الخلاف مع اتفاقهما فى معنى الضرورة : فالواجب ضرورى فى الوجود ، والممتنع ضرورى فى العدم ، و إننا إذا

تكلمنا عن الضرورى أمكن أن ننقل البيان بعينه إلى كل واحد منهما (النجاة : القاهرة ، ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م ، ص ٢٠) .

(٢) والواجب الوجود — كما يعرفه ابن سينا — هو الموجود الذى متى فرض غير موجود ، عرض منه محال . والممكن الوجود — كما يعرفه الشيخ الرئيس أيضا — هو الذى متى فرض غير موجود ، أو موجودا ، لم يعرض منه محال . وعنده أن الواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، وأن الممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه .... (النجاة : ص ٢٢٤ — ٢٢٥) .

(٣) وكل واجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته ؛ وهذا ينعكس : فيكون كل ممكن الوجود بذاته ، إن حصل وجوده ، كان واجب الوجود بغيره ، لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل ، وإما أن لا يصح له وجود بالفعل ، ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل ، وإلا كان ممتنع الوجود ، فبقى أن يصح له وجود بالفعل ؛ فحينئذ إما أن يجب وجوده ، وإما أن لا يجب وجوده ، وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى ، لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود ، والآن هو بحاله كما كان . . . . (النجاة : ص ٢٢٦) .

(٤) على أن السهروردى المقتول قد حلل العلاقة بين الوجود والعدم من ناحية ، وبين الواجب والممكن والممتنع من ناحية أخرى ، تحليلا من شأنه أن يعين على فهم هذه المشكلة الفلسفية على وجه أدق وأعمق : فهو يرى أن الممكن هو الذى ليس بضرورى الوجود والعدم ، وأنه ليس بعدمى ، فإنه يجتمع مع الوجود والماهيات ، فلا يكون عدمها وسلبها ، وليس عدم الواجب ، فيكون الممتنع أيضا

عدمه : فللشيء عدمان ، وذلك محال ، بل اعتبار عقلي وجودي ، والممتنع سلبهما (مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيي بن حبش السهروردي ، عني بتصحيحه هـ . كوربان ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥م : التلويحات ص ٣١ ، ف ٢٢) .

(٥) ولعل فيما يذكره السهروردي عن الوجود ، وأنه وجودان : وجود بالفعل ، ووجود بالقوة ، وأن الأول ما هو حاصل والثاني ماهو غير حاصل ، ولكن له استعداد الحصول ، لعل في هذا كله ما يوضح لنا المعنى الذي يعنيه مؤلف هذه الرسالة بقوله : « إن كل ما يتصور في العقل إما ضروري الوجود باعتبار أنه في الخارج ، أو ضروري العدم في الخارج ، أو لم يكن ضروري الوجود والعدم في الخارج ، بل له في حد ذاته في الخارج صلاحية الوجود والعدم » (توفيق التطبيق : ص ٩ ، س ٥ ـ ٧) : فكأن صاحب (توفيق التطبيق) يعني بصلاحية الوجود ما يعنيه السهروردي باستعداد الحصول .

ويزيد السهروردي الأمر تفصيلا فيفرق بين الامكان الذي هو قسيم الواجب والممتنع ، وبين الاستعداد القريب ، ويرى أن الاستعداد القريب فيه ترجح ما لوجود الشيء ، بخلاف طبيعة الامكان ، كما يرى أن من الاستعداد ما هو قريب غاية القرب ، وما هو متوسط ، وما هو بعيد ، وأن الامكان الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم ليس فيه ـ من حيث هو هو ـ قرب وبعد بالنسبة إلى وقوع الشيء وعدمه . . . . (مجموعة في الحكمة الإلهية : المجلد الأول ، المشارع والمطارحات ، ص ٣٢١ ، ف ٨٠) .

(٦) وللسهروردي بعد هذا كله نقد على التعريفات الشائعة لكل من الواجب

والممكن والممتنع ؛ وهو نقد إن دل على شيء ، فإنما يدل على عمق النظر ودقة الفكر من ناحية ، وعلى أن حكيم الاشراق إنما يعنى بنقده من سبقه من الفلاسفة المشائين بصفة عامة وابن سينا بصفة خاصة من ناحية أخرى (مجموعة فى الحكمة الإلهية : المجلد الأول ، المشارع والمطارحات ، ص ٢٠٩ ــ ٢١٠ ، ف ٩).

* * *

الفصل الثانى

فى برهان التوحيد وعينية الصفات

ص ١٠

ص ١٠ س ٣ ــ ٥

إثبات التوحيد :

« إذا أثبتنا واجباً فى الخارج ، ثبت به التوحيد أيضا : لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود . . . . » .

وكما استعان المؤلف فى الفصل الأول ببعض الأفكار السيناوية والسهروردية على الإبانة عما يريد الإبانة عنه من المسائل الفلسفية التى تتصل من قريب أو من بعيد بموضوعه ، فكذلك فعل فى الفصل الثانى إذ تحدث عن برهان التوحيد ، أو إثبات وحدانية واجب الوجود من ناحية ، وعن عينية صفاته ، أو أن صفاته عين ذاته من ناحية أخرى . وقد عرض المؤلف لهاتين المسألتين على طريقته فى الإيجاز ؛

وما نجده عنده موجزا فى هذه المسألة أو تلك ، نجد تفصيله وتحليله على نطاق أوسع عند كل من ابن سينا والسهروردى المقتول :

ففيما يتعلق ببرهان التوحيد ، أو إثبات وحدانية واجب الوجود ، نلاحظ أن صاحب (توفيق التطبيق) إنما يجمل ما يفصله ابن سينا والسهروردى المقتول على الوجه التالى :

(١) ـ فابن سينا يرى أنه لا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ، ولا أن يكون فى واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ؛ ولا يجوز أن يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر ، إذ أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ، ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر ، حتى يكون (ا) واجب الوجود بـ(ب) لا بذاته ، و (ب) واجب الوجود بـ(ا) لا بذاته ، وجملتهما واجب وجود واحد ، وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين .... (النجاة : ص ٢٢٧) .

(٢) ـ ويرى ابن سينا أيضا أن واجب الوجود واحد من وجوه شتى ، كما أنه تام الوجود ، لأن نوعه له فقط ، فليس من نوعه شىء خارج عنه : فأحد وجوه الواحد أن يكون تاما ، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين ؛ فهو إذن واحد من جهة تمامية وجوده ؛ وهو واحد من جهة أن حده له ؛ وهو واحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادىء المقومة له ، ولا بأجزاء الحد ، وهو واحد من جهة أن لكل شىء وحدة تخصه ، وبها كمال حقيقته الذاتية ؛ وهو واحد من جهة أن مرتبته من الوجود ، وهو وجوب الوجود ، ليس إلا له (النجاة : ص ٢٣٠) .

(٣) ـ وقد أثبت السهروردى المقتول وحدانية واجب الوجود على وجه يتفاوت

حظه قرباً و بعداً مما أثبتها به ابن سينا ، وذلك إذ رأى أنه لو كان فى الوجود واجبان ، لم يمكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه ، إذ لا بد من مميز ؛ ولا الافتراق من جميع الوجوه ، إذ لا بد من الشركة فى وجوب الوجود ؛ فلا بد من اشتراك وافتراق ، فيلزم إمكان المقسِّم والمقسَّم ، وقد فرضنا واجبين هذا محال ؛ وواجب الوجود لا جزء له من طريق آخر ، فإنه يصير معلولا فيمكن (مجموعة فى الحكمة الإلهيه : التلويحات ، ص ٣٦ ، ف ٢٦) .

ص ١٠ س ٥ ــ ٨ .

عينية الصفات :

« .... ويلزم منه أيضا كون جميع الصفات الحقيقية للبارى عين ذاته .... » .

وما قيل فى برهان التوحيد ، يمكن أن يقال مثله فى عينية الصفات : فنحن لن نجد تعليقا على ما ذكره المؤلف فى هذا الصدد خيراً مما ذكره ابن سينا فى الفصل الذى أفرده من (النجاة) لتحقيق وحدانية الأول ، وذلك بإثبات أن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته فى المفهوم ، بل ذلك كله واحد ، ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق :

(١) فالعلم الذى لواجب الوجود هو بعينه الإرادة التى له ؛ والقدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل ، لا مأخوذا عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شىء . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات ابن سينا نفسه أن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه .

(٢) ويفصل ابن سينا القول فى بيان الصفات التى يوصف بها واجب الوجود من

ناحية ، وفى إثبات وحدتها مع ذاته ، أو إثبات أنها عين ذاته من ناحية أخرى (النجاة : ص ٢٤٩ – ٢٥١) ، فيرى أنه لو قيل عن الأول ، أى عن واجب الوجود بذاته ولذاته ، إنه جوهر ، لما عنى به إلا أن الصفة الأولى للأول هى أنه إنّ وموجود وأن الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، و بعضها يكون المتعين فيه هذا الوجود مع السلب ، وأنه ليس واحد من هذه الصفات موجبا فى ذاته كثرة البتة ، ولا مغايرة .

و إذا قيل عن الأول إنه عقل وعاقل ومعقول ، لم يعن بالحقيقة إلا هذا الوجود مسلو با عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما .

و إذا قيل له أول ، لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل .

و إذا قيل له قادر ، لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر .

و إذا قيل له حى ، لم يعن إلا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الإضافة إلى الكل المعقولة أيضا بالقصد الثانى ، إذ الحى هو الدراك الفعال .

و إذا قيل مريد ، لم يعن إلا كون واجب الوجود ، مع عقليته ، أى سلب المادة عنه ، مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من إضافة وسلب .

و إذا قيل جواد ، فإنما يعنيه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته .

و إذا قيل خير ، لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا إضافة .

و ينتهى الشيخ الرئيس من هذا كله إلى أنه إذا عقلت صفات الأول الحق على هذا الوجه ، لم يوجـد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجـه من الوجوه ، كما ينتهى مؤلف (توفيق التطبيق) إلى أن جميع الصفات الحقيقيـة للبارى إنما هى عين ذاته ، وأن ما يصدر عنه لذاته بذاته ، يصدر عن غيره مع صفاته ، و إلا كان واجب الوجود ممكنا ، وكان مفتقرا إلى واجب آخر ، و إذن فصفات واجب الوجود هى عين ذاته ، وليست زائدة على ذاته .

(٣) على أن السهروردى المقتول ، وقد كان فاحصا مدققا وناقدا محققا ، قد عرض لوحدانية واجب الوجود فأثبت عينية الذات لا عينية الصفات ، فـكان بذلك أمعن فى إثبات الوحدة وأنفى للتعدد والـكثرة : فهو ينفى عن واجب الوجود دخوله تحت أية مقولة ، وهذا من شأنه أن ينفى دخول أية صفة عليه . و يتبين هـذا فى وضوح وجلاء إذا لاحظنا أن السهروردى المقتول قد عمد إلى المقولات لحصرها ، وانتهى من حصرها إلى أن واجب الوجود لا يقع تحت مقولة ، إذ ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث ، أو مفتقر إلى مميز أو محل ، فيـكون ممـكنا ، فيمكن جنسه المخصص ، ففى طبيعة جنسه الامكان ، إذ ما يجب لما هيته لا يمكن بسبب ، فجميع المقولات ممكنة مفتقرة إلى واجب لا يقع تحتها فيـكون وجودا بحتا غـير متكثر ، فيحوج التـكثر إلى مميز مؤذن بالامكان (مجموعة فى الحـكمة الآلهيه : التلويحات ، ص ٣٩ ، ف ٢٩ . وانظر أيضا : ص ٤٠ ، ف ٣١) .

(٤) وللسهروردى فى هذا الباب تفصيلات تدور كلها على أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود صفة متقررة فى ذاته ، إذ الصفة ليست بواجبة الوجود ، والصفات

كلها مفتقرة إلى ما تقوم به ، وكل ما قيامه بأمر ليس هو نفسه فوجوب وجوده متعلق به ، وكل ما يتعلق وجوب وجوده بشيء ليس هو ذاته فهو ممكن فى نفسه، فالصفات كلها كيف كانت ، ممكنة فى نفسها ، كيف وقد تبين أن لا واجبين فى الوجود ! (مجموعة فى الحكمة الالهيه : المشارع والمطارحات ، ص ٣٩٩ ، ف ١٤٣ . وانظر أيضا : ص ٤٠٠ ـ ٤٠١) .

التعليقات على المقالة الثانية

المقالة الثانية

فى أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية فى مسألة الإمامة ويخالف المخالف كله فى هذا المرام .

ص ١٣ ـ ٥٠

(١) تحقيق الكلام فى الإمامة

ص ١٣ ـ ١٤

لما كان موضوع الإمامة هو الموضوع الرئيسى الذى تدور عليه بحوث الإمامية ، وتفيض فيه كتبهم ، فقد أفرد المؤلف هذه الفقرة الأولى من مقالته الثانية للحديث عن الإمامة بصفة عامة ، وعن المسائل التى تتصل بها وتتفرع عليها بصفة خاصة : فهو يعدد هذه المسائل ، ويحصرها فى سبع ، ويقصر كلامه فيما يأتى بعد على مسائل ثلاث هى: تعريف الإمام ، وأوصاف الإمام ، وتعيين الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذه المسائل الثلاث هى مناط البحث فى مذهب الإمامية ، لا سيما ما يتعلق منها بأوصاف الإمام ، فإنه يجر إلى الحديث فى مسألة العصمة ، وهى من غير شك دعامة قوية من دعائم مذهب الإمامية ، ناهيك بما يستلزمه البحث فى تعيين الإمام من عرض لكثير من المسائل الأصلية والفرعية التى تتصل به وتدور حوله ، كالكلام فى الخبر وأنواعه ، والنص ، والاختيار ، وإبطال النص ، وإثبات الاختيار ، والعدد الذى تنعقد به الإمامة ، وإمامة الأفضل ، وإمامة المفضول : فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرها فى مذهب الإمامية ، وفى مذاهب غيرهم من متكلمى أهل السنة الذين ردوا على الإمامية ، ودحضوا آراءهم ، مستندين إلى النقل تارة ،ومعولين

على العقل تارة أخرى . ومن هذه المسائل ما سيعرض له مؤلف (توفيق التطبيق) إجمالا حينا ، وتفصيلا حينا آخر ، وسنقف معه فيما يأتى من تعليقات عند ما يحتاج إلى تعليق .

* * *

(٢) تعريف الإمامة

ص ١٤ ـ ١٥

ص ١٤ س ١١ ـ ١٢

« وأما تعريف الإمامة فاختلف القوم فيه ، واختيارهم أنها رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وسلم . »

يظهرنا هذا التعريف على أن الإمامة والخلافة مترادفتان ؛ ويتبين هـذا فى وضوح وجلاء إذا وقفنا عند معنى كل من الإمامة والخلافة فى اللغة وفى الاصطلاح :

(١) فالإمام لغة هو ما أتم به من رئيس أو غيره ؛ وهو قيم الأمر المصلحُ له ، والنبى صلى الله عليه وسلم ، والخليفة ، وقائد الجند ، والدليل ، والحادى (القاموس المحيط : مادة « أمّ ») . والإمام هو المؤتم به إنسانا كان ، يقتدى بقوله أو فعله ، أو كتابا ، أو غير ذلك ، محقا كان أو مبطلا ، وجمعه أئمة (الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، مادة « أمّ ») . وقال بعضهم: الإمام من يؤتم به ، أى يقتدى ، سواء كان إنسانا يقتدى بقوله وفعله ، ذكرا كان أو أنثى ، أو كتابا ، أو غيرهما (كليات أبى البقاء : مادة « الإمام ») .

(٢) والخليفة لغة هو السلطان الأعظم ، وجمعه خلائف وخلفاء ؛ وخلفه خلافة أى كان خليفته وبقى بعده (القاموس المحيط : مادة « خلف ») . وخلف فلان

فلانا ، قام بالأمر عنه ، إما معه ، و إما بعــده ؛ والخلافة ، النيابة عن الغــير ، إما لغيبة المنوب عنه ، و إما لموته ، و إما لعجزه ،و إما لتشريف المستخلف ... (المفردات فى غريب القرآن: مادة « خلف »؛ وكليات أبى البقاء : مادة « الخلاف ») .

(٣) والإمامة فى الاصطلاح عبارة عن رياسة عامة تتضمن حفظ مصالح العباد فى الدارين (كليات أبى البقاء : مادة « الإمام ») .

(٤) وقد ذكر الأستاذ على عبدالرازق فى كتابه (الإسلام وأصول الحــكم ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م ، ص ٢ — ٣) ، أن الخلافة فى لسان المسلمين ، وترادفها الإمامة ، هى « رياسة عامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبى صلى‌الله عليه وسلم » (عبد السلام فى حاشيته على الجوهرة ، ص ٢٤٢) ؛ وأبان الأستاذ الجليل أنه يقرب من ذلك قول البيضاوى المتوفى سنة ٧٩١ هـ : « الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام فى إقامة القوانين الشرعية ، وحفظ حوزة المــلة ، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة » (مطالع الأنظار على طوالع الأنوار) ؛ وقد أورد الأستاذ قول ابن خلدون الذى وضح به ذلك ، وهــذا نصه : « والخلافة هى حمل الــكافة على مقتضى النظر الشرعى ، فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » (مقدمة ابن خلدون : ص ١٨٠) .

(٥) فإذا كان ذلك هو معنى الإمامة والخلافة فى كل من اللغة والاصطلاح ، فقد تبين إذن أن الخليفة أو الإمام هو الإنسان الذى يقوم مقام النبى صلى الله عليه وسلم فى حفظ الدين وسياسة أمور الناس به سواء فيما يتعلق بمعاشهم أو بمعادهم . و إنمـا

سمى القائم بهـذا الأمر إماما تشبيها بإمام الصلاة فى اتباعه والاقتداء به ؛ وسمى خليفة لأنه يخلف النبي فى أمته ، فيقال خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله . . . . (مقدمة ابن خلدون : ص ١٨١) .

ص ١٤ س ١٣ .

« المحقق الطوسى » :

فى تاريخ الحياة العقليـة والروحية الإسلامية أكثر من واحد من أهل العلم وأرباب الحقائق يعرف باسم « الطوسى » : فهناك مثلا أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسى صاحب (كتاب اللمع فى التصوف) ؛ وهناك أيضا أبو جعفر محمد ابن الحسن بن على الطوسى العالم الشيعى الـكبير ، وصاحب التصانيف الـكثيرة فى الفقه والحديث على مذهب الشيعة ؛ وهناك غير هذا وذاك عبد الرحيم بن أبى منصور المعروف بنصير الدين الطوسى الفيلسوف الذى وضع شرحا لإشارات ابن سينا عنوانه (حل مشكلات الإشارات) ، وله فى هذا الشرح ردود على فخر الدين الرازى فيما شرح به أو فهم عليه هذا الأخير أقوال الشيخ الرئيس ، مما كان له أثره فى حركة التأليف الفلسفية .

والذى يعنينا هنا من كل هؤلاء الطوسيين ، ويعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) بـ « المحقق الطوسى » ، هو من غير شك العـالم الشيعى الـكبير أبو جعفر محمـد ابن الحسن بن على الطوسى : ولد فى طوس فى رمضان سنـة ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م ، وتلقى علومه الأولى فى وطنه ، ثم قدم من خراسان إلى العراق سنة ٤٠٨ هـ = ١٠١٧ م وهنا لك فى بغداد تخرج الطوسى على علم الشيعة الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادى المتوفى سنة ٤١٣ هـ = ١٠٢٢ م ، وكان تخرجه عليه نحوا من خمس سنين ،

ثم استقل من بعده بالإمامة ، فكان علماً للشيعة ، ومناراً للشريعة . وقد صحب الطوسى بعد وفاة الشيخ المفيد ، السيد المرتضى أبا القاسم عليًّا بن الحسين المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م ، وظل فى صحبته نحواً من ثلاثة وعشرين عاما . وبعد وفاة المرتضى قضى الطوسى ببغداد إثنا عشر عاما حيث عمل على نشر تعاليم الشيعة .

واتهم الطوسى بالنعى على الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين (أبى بكر وعمر وعثمان) فأوغر ذلك صدور خصومه وحساده عليه ، فسعى به هؤلاء الحسَّاد والخصوم لدى الخليفة القائم بأمر الله بن القادر (٤٢٢ ـ ٤٦٧ هـ = ١٠٣١ ـ ١٠٧٥ م) ، مستندين فى دعواهم إلى نصوص من كتاب الطوسى المعروف باسم (كتاب المصباح) ؛ ولكن الطوسى لم يكد يمثل بين يدى الخليفة ، حتى أخذ يشرح له أقواله على وجه اقتنع معه الخليفة بأنه لم يكن يعنى الغضّ من قيمة التعاليم السنية ، فلم ينله بأذى ما . على أن العامة الذين ضاقوا به وثاروا عليه ، لم تهدأ ثورتهم ، بل اشتد أوارها وامتدت نارها ، حتى لحقت داره فأحرقوها وأحالوها ترابا ، وذلك فى سنة ٤٤٨هـ=١٠٥٦م. وفى هذه السنة غادر الطوسى بغداد إلى النجف حيث قضى ما بقى من حياته إلى أن توفى بها فى المحرم سنة ٤٦٠ هـ = ١٠٦٧ م عن خمس وسبعين سنة ، وذلك على حد رواية السواد الأعظم من المترجمين ، أو سنة ٤٥٨ هـ = ١٠٦٥ م على حد رواية فريق آخر من المترجمين . والطوسى من جلال الشأن وعظم الخطر بين علماء الشيعة وفقهائهم ، إلى حد أصبح معروفا معه بلقب « شيخ الطائفة » أو بلقب « الشيخ » فقط .

وللطوسى مصنفات عديدة فى الفقه والحديث والتفسير والأصول على مذهب الشيعة . وقد عدَّد هو نفسه مصنفاته فى كتابه المسمى (فهرست كتب الشيعة) ، وأوردت (دائرة المعارف الإسلامية) أهمها . ومن بين هذه المصنفات كتابان ،

أحدهما (تهذيب الأحكام ، طبع حجر بطهران فى مجلدين) وهو كتاب فى الحديث على مذهب الشيعة ، والآخر (الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار ، طبع حجر فى لكنو سنة ١٣٠٧ هـ ، وفى طهران سنة ١٣٢٢ هـ) وهو كتاب فى الحديث أيضا ، إلا أن هذا الكتاب يتناول الأحاديث المتناقضة ، فى حين أن الكتاب الأول يتناول كل أصناف الحديث على وجه أشمل ؛ ويعد هذان الكتابان من بين (الكتب الأربعة فى الفقه) التى يحلها الشيعة فى أرفع محل من التعظيم والاجلال (فهرست كتب الشيعة للطوسى ، تقديم وتعليق السيد محمد صادق آل بحر العلوم ، طبع النجف سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ؛ دائرة المعارف الإسلامية : م . هدايت حسين ، مادة « طوسى ») .

ص ١٤ س ١٨ ـ ١٩ .

« والأخبار بهذا المعنى كثيرة من المصدقين ومذكورة فى (الكافى) وغيره من [كتب] الأئمة الطاهرين . . . » .

(الكافى) : كتاب من أوثق كتب الشيعة الإمامية ؛ وضعه محمد بن يعقوب الكلينى المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ ، وهو من أفاضل الشيعة ورؤسائهم ، ومنزلته عند الشيعة بمثابة منزلة البخارى عند أهل السنة .

ويقع كتاب (الكافى) فى ثلاثة أجزاء : الجزء الأول فى الأصول ، والجزءان الثانى والثالث فى الفروع . وقد طبع هذا الكتاب فى فارس سنة ١٢٨١ هـ (الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، القاهرة ١٣٥٥هـ = ١٩٣٦م ، ج٣ ، ص٢١٣ ـ ٢١٤) .

ويعد هذا الكتاب من أصدق المصادر تصويرا لمذهب الإمامية ، وأوفاها

إيرادا لأخبار الأئمة وأقوالهم ، لا سيما فيما يتعلق بمسألة الإمامة وغيرها من المسائل التى تتصل بها كمسألة العصمة والرسالة والنبوة ، والفرق بين الإمام والنبى والرسول ، وغيرها من المسائل التى يدور حولها ويتألف منها مذهب الإمامية ، والتى عرض لها مؤلف (توفيق التطبيق) فى رسالته هذه ، إما نقلا عن كتاب (الكافى) أو غيره من كتب الأئمة ، و إما إيرادا من عند نفسه ، على نحو ما يبينه لنا سياق رسالته .

ص ١٥ س ١٣ .

« العلامة الحلى » :

الحِلّى : كنية ثلاثة من أفاضل علماء الكلام الإمامية :

(١) نجم الدين جعفر بن محمد الملقب بالمحقق المتوفى حوالى عام ٧٦٤هـ = ١٢٧٥م ، صاحب كتاب (شرائع الإسلام) ، وهو عمدة كتب الشيعة فى الفقه .

(٢) جمال الدين الحسن المطهر الملقب بالعلامة المتوفى عام ٧٢٦ هـ = ١٢٢٦ م ، صاحب كتاب (خلاصة الأحوال) ، وله إلى ذلك رسائل أخرى .

(٣) أحمد بن فهد المتوفى عام ٨٠٦ هـ ، وهو شيخ المتأخرين (دائرة المعارف الإسلامية : ماسنيون ، مادة « حلى ») .

ومن هذا يتبين أن الذى يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) بالعلامة الحلى ، و يذكر تعريفه الإمامة بأنها رياسة عامة فى الدنيا والدين لشخص من الأشخاص ، هو جمال الدين الحسن المطهر الملقب بالعلامة والمتوفى سنة ٧٢٦ هـ = ١٢٢٦ م .

* * *

(٤) العصمة

ص ١٥ — ١٦

ص ١٥ س ٢٣ .

العصمة :

العصمة مسألة من أهم المسائل التى تتصل بمذهب الإمامية فى الخلافة أو الإمامة ، ولعلها أكثر الألفاظ ترددا فى كتب أئمتهم وجريانا على ألسنتهم . وقد عرفت العصمة بتعريفات كثيرة يختلف بعضها عن بعض من وجوه ، ويشبه بعضها بعضا من وجوه أخرى :

فالعصمة — كما يذكر أبو البقاء — هى عدم قدرة المعصية ، أو خلق مانع منها غير ملجىء ، بل ينتفى معه الاختيار (الكليات : مادة « العصمة ») . والمتأمل فى هذا التعريف يلاحظ أنه ليس تعريفا واحدا للعصمة ، وإنما هو تعريف يشتمل على تعريفين : فالعصمة من ناحية هى عدم قدرة الإنسان على ارتكاب المعصية ؛ وهى من ناحية أخرى عبارة عن خلق فى الإنسان يمنعه من ارتكاب المعصية ، ولا يضطره إلى الطاعة ، ولكنه مع ذلك ينتفى معه الاختيار . وعند أبى البقاء أن تعريف العصمة على هذا الوجه يلائم قول الإمام أبى منصور الماتريدى بأن العصمة لا تزيل المحنة ، أى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار . ومعنى هذا عند صاحب (البداية) ، أن العصمة لا تجبر العبد على الطاعة ، ولا تعجزه عن المعصية ، بل هى لطف من الله يحمل العبد على فعل الخير ، ويزجره عن فعل الشر ، مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء (الكليات : مادة « العصمة ») .

ويتصل بالكلام فى العصمة الكلام فى اللطف والتوفيق :

فاللطف عند أهل السنة هو ما يقع عنده صلاح العبد آخر عمره بطاعة لإيمان ، دون فساده بكفر وعصيان . واللطف عند المعتزلة هو ما يختار المكلف عنده الطاعة ، تركا أو إتيانا ، أو يقرب منهما ، مع تمكنه فى الحالين ، ويسمى الأول عندهم لطفا محصِّلا ، والثانى لطفا مقرِّبا (الكليات : مادة « اللطافة ») .

والتوفيق هو خلق قدرة يطاع بها ، أو جمع المقتضى للخير ، ورفع المانع ؛ وضد التوفيق الخذلان ، وهو خلق قدرة يعصى بها (الكليات : مادة « التوفيق ») .

والعصمة والتوفيق كل منهما يندرج تحت اللطف اندراج الأخص تحت الأعم : فإن ما أدى منه إلى ترك المعصية يسمى عصمة ، وما أدى منه إلى فعل الطاعة يسمى توفيقا (الكليات : مادة « العصمة ») .

ص ١٥ س ٢٤

« قالت الحكماء : هى ملكة فى النفس لايصدر من صاحبها معها المعاصى . »

هذا تعريف للعصمة عند الحكماء ؛ وهو مستخلص من كلام الحكماء فى النفس الناطقة ومراتبها ، وتخليتها عن الرذائل ، وتحليتها بالفضائل : فقد أفاض الحكماء المتقدمون والمتأخرون فى بيان ملكات النفس الإنسانية ، وقدرتها على الأفعال خيرها وشرها ، وأبانوا عن الفطرى والكسبى من هذه الملكات . ولعل فيما سيذكره مؤلف (توفيق التطبيق) بعد هذا عن النفس القدسية ، وما يمتاز به صاحبها من بعد عن مواطن الزلل ومواقع المعصية ، لاسيما ماأورده من كلام ابن سينا فى هذا الصدد، ما يكفى لإظهارنا على المعنى الذى يمكن استخلاصه للعصمة عند الحكماء .

ص ١٥ س ٢٥ ـ ٢٦ .

« وقالت المعتزلة : هى لطف على المكلف لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك » .

وهذا تعريف آخر للعصمة عند المعتزلة . والواقع أن المعتزلة مختلفون فى تعريف العصمة ، فقد قال بعضهم: إن العصمة من الله سبحانه ثواب المعتصمين ؛ وقال بعضهم: إن العصمة لطف من الله يفعله بالعبد ، فيكون به معتصما ؛ وقال بعضهم: إن العصمة على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ، ولكن لا يطلق أنه معصوم ، ويقال إن الله عصمه فلم يعتصم ؛ والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد (مقالات الإسلاميين : جـ ١ ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١) .

والناس عند المعتزلة يتفاضلون فى العصمة : فقد يكون ضرب من العصمة إذا آتاه الله بعض عبيده آمن طوعا ، وإذا أعطاه غيره إزداد كفرا ، وإذا منعه إياه أتى بكفر دون ذلك ، فيتفضل به على من يعلم أنه ينتفع ، ويمنعه من يعلم أنه يزداد كفرا . وعند المعتزلة أيضا: أن الشىء الذى هو صلاح لواحد قد يجوز أن يكون ضررا على غيره ؛ وهم يرون كذلك أن الله قد يعصم من الشىء باضطرار ، كالعصمة من قتل نبيه ﷺ (مقالات الإسلاميين: جـ ١ ، ص ٣٠١) .

واللطف والتوفيق والعصمة ألفاظ ثلاثة يتصل بعضها ببعض ، ويدخل معنى بعضها فى معنى بعض ، كما يظهرنا على ذلك شيخ المعتزلة أبو على الجبائى أستاذ الأشعرى ، وذلك إذ يرى أن التوفيق هو اللطف الذى فى معلوم الله سبحانه أنه إذا

فعله وفق الإنسان للايمان فى الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقا لأن يؤمن ؛ وأن الكافر إذا فعل به اللطف الذى يوفق للايمان فى الوقت الثانى ، فهو موفق لأن يؤمن فى الثانى ، ولو كان فى هذا الوقت كافرا ؛ وأن العصمة لطف من ألطاف الله (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٣٠٠ . وانظر أيضا أقاويل المعتزلة فى اللطف وأنها على أربعة فى نفس المرجع ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ . وانظر كذلك المراد بالتسديد والتوفيق عند المعتزلة فى نفس المرجع ص ٣٠٠) .

ص ١٦ س ١ .

« وقالت الأشاعرة : هى القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على المعصية » .

هذا تعريف للعصمة عند الأشاعرة ؛ ويتضح معناه إذا لاحظنا ما يعنيه الأشاعرة باللطف والتوفيق والخذلان ، وهو مختلف عما يعنيه بها المعتزلة الذين عرضنا آراءهم فيها فى التعليق السابق :

فاللطف عند أهل الحق ـ كما يقول إمام الحرمين الجوينى ـ هو خلق قدرة على الطاعة ، وذلك مقدور لله تعالى أبدا (الإرشاد : ص ٣٠٠) .

والتوفيق ـ كما يقول إمام الحرمين أيضا ـ هو خلق قدرة الطاعة ؛ والخذلان هو خلق قدرة المعصية ؛ وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات إمام الحرمين نفسه أن الموفق لا يعصى ، إذ لا قدرة له على المعصية ، وكذلك القول فى نقيض ذلك (الإرشاد : ص ٢٥٤) . وهذا مختلف عما عناه المعتزلة بالتوفيق ، إذ صرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد يؤمن عنده ، والخذلان محمول على امتناع اللطف (الإرشاد : ص ٢٥٤ ـ ٥٥) .

وإذا كان ذلك هو معنى التوفيق واللطف عند الأشاعرة ، فقد بان إذن أن العصمة عندهم هى التوفيق بعينه ، وأنها إذا عمت كانت توفيقا عاما ، وإذا خصت كانت توفيقا خاصا (الإرشاد : ص ٢٥٥) ؛ وبان أيضا أن العصمة عند الأشاعرة هى ـ كما يذكره مؤلفنا فى هذا التعريف ـ القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على المعصية .

ص ١٦ س ٣ ـ ٥ .

« وقال العلامة الحلى رضى الله عنه فى بعض تصانيفه : العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف ..... مع قدرته على ذلك » .

يلاحظ هنا أن تعريف الحلى للعصمة لا يكاد يختلف فى كثير أو قليل عن تعريفها عند المعتزلة ، وهو ذلك التعريف الذى سبق أن أورده مؤلفنا فى ص ١٥ س ٢٥ ـ ٢٦ .

* * *

(٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات

ص ١٦ ـ ٢١ .

ص ١٧ س ٨ ـ ٢١ .

« وبيان أن النفس الناطقة مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسمانيا، للخاصة التى لا توجد فى الجسمانيات ..... فيكون طالبها نورا مجردا نورانيا ، وبه ترك الفضول وطلب القبول ..... وهذا دليل نتبين به تجرد النفس الناطقة ... » .

يذكرنا هذا الكلام بما تحدث به السهروردى المقتول عن النفس الناطقة وتجردها وجوهريتها ، وبما عبر به عن هذه النفس من أنها نور مجرد : فقد تحدث السهروردى فى كتابيه (حكمة الإشراق) و (هيا كل النور) ، وفى غيرهما من

رسائله الكثيرة وأقواله المتفرقة ، عن النفس الإنسانية ، فأبان عن مكانتها بين الأنوار المجردة ، ومنزلتها من نور الأنوار ، وأظهرنا على جوهرها ، وعلى الكيفية التى يمكن أن نثبت بها وجودها ، كما كشف لنا عن إمكانية النفوس ، وأبديتها ، ووصف حال الأشقياء وشأن السعداء .

وحسبنا أن نقف مما يذكره السهروردى فى هذا كله عند بيانه لحقيقة النفس الإنسانية ، وذلك بالقدر الذى يبين مبلغ الشبه بين كلام صاحب (توفيق التطبيق) و بين كلام صاحب (حكمة الإشراق):فالنفس الناطقة ، وهى عند السهروردى ذات الإنسان ، إنما هى نور مجرد لا يشار إليه بالحس ؛ وهو يقول : « إذ تبين أنانيتك (نفسك الناطقة) نور مجرد ، ومدرك لنفسه ، والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق ، فيجب أن يكون الكل مدركا لذاته ، إذ ما يجب على شىء ، يجب على مشاركه فى الحقيقة » (حكمة الإشراق : طهران ١٣١٥ ﻫ ، ص ٣٠٥) .

و يتبين هذا ، إذا لاحظنا أن الأنوار المجردة تنقسم عند السهروردى إلى : أنوار قاهرة ، وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ (الأجسام) ، لا بالانطباع ولا بالتصرف ؛ وأنوار مدبرة للبرازخ (للأجسام) ، و إن لم تكن منطبعة فيها ، وهى النفوس الناطقة مع هيئاتها النورية (حكمة الإشراق : ص ٣٥١ ـ ٣٥٢) . وهذه الأنوار المجردة ، سواء أكانت نفوسا أم عقولا ، لا تختلف فى الحقيقة ، و إلا فهى إن اختلفت حقائقها ، كان فى كل نور مجرد ، النورية وغيرها (حكمة الإشراق : ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥) .

و يتبين الشبه بين صاحب (توفيق التطبيق) و بين شيخ الإشراق على وجه أوضح ، إذا لاحظنا ما يقوله صاحب (توفيق التطبيق) من أن النفس الناطقة

مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسمانيا ، للخاصة التى لا توجد فى الجسمانيات ، وهى إدراك ذاتها وآلاتها وآثارها والعلم بالعلم بها ، وهى من خواص المجردات ، ولا توجد فى الجسمانيات (توفيق التطبيق : ص ١٧ س ٨ ـ ١٠) ؛ وإذا لاحظنا بعد ذلك ما يراه السهروردى من أن كل من له ذات فهو لا يغفل عنها ، وأنه غير غاسق (غير جسمانى ، إذ الغاسق عند السهروردى هو الجسمانى المظلم الذى يختلف عن النورانى المضىء) ، وأنه ليس هيئة ظلمانية فى الغير كالجسم مثلا ، إذ الهيئة النورية ليست نورا لذاتها ، فضلا عن الهيئة الظلمانية ؛ وإذا كان ذلك كذلك فإن ذات الإنسان ، أى نفسه الناطقة ، إنما هى نور مجرد لا يشار إليه بالحس .

ولا يقف التشابه عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى ما هو أبعد منه : فالسهروردى يوازن بين معرفة الإنسان لنفسه ، وبين معرفته لبدنه أو لجزء من أجزاء بدنه موازنة ينتهى منها إلى إثبات جوهر النفس إثباتا يتبين الإنسان من خلاله أن هذا الجوهر شىء آخر غير جوهر البدن ، ومختلف كل الاختلاف عن أى جزء من أجزائه ، فهو يقول : «أنت لا تغفل عن ذاتك ، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحيانا : فلو كنت أنت هذه الجملة أو جزءا من أجزائها ، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها ، فأنت وراء هذه الجملة .» (هياكل النور: مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، ص ١١) . ومؤدى هذا الدليل الذى يدلل به السهروردى على جوهر النفس ، وعلى أن هذا الجوهر معقول دائما ، هو أن ذات الإنسان معلومة له دائما ، فى حين أن بدنه ، أو كل جزء من أجزاء بدنه ، غير معلوم له دائما ، وإذا كان المعلوم دائما وهو النفس الناطقة إذ هى معلومة لذاتها دائما ، شيئا آخر غير الذى لا يعلم دائما وهو

البدن ، فقد ترتب على ذلك أن تكون ذات الإنسان ، أى نفسه الناطقة ، شيئا آخر غير بدنه ، وغير أى جزء من أجزائه .

وما يجمله السهروردى فى (هيا كل النور) ، يفصله فى (حكمة الإشراق)تفصيلا يظهرنا من خلاله على أن إثبات جوهرية النفس الإنسانية وتجردها ، إنما يستمد من إثبات ذاتها لذاتها إثباتا مستمدا من شعورها بذاتها شعورا لا ينقطع ، ومن ظهورها لذاتها ظهورا لا يعتريه خفاء . وجماع القول فى هـذا كله هو أن الإنسان إنما يدرك ذاته بذاته فى ذاته ، أو هو بعبارة أخرى من عبارات السهروردى نفسه ، أن معرفة النفس الإنسانية إنما تكون بمعرفة ذاتها لذاتها فى ذاتها ، إذ أن معرفتها بذاتها مستمرة لا تنقطع ، وظاهرة لا تغيب فيها النفس عن ذاتها أبدا (حكمة الإشراق : ص ٢٩١ ـ ٢٩٣) .

والمتأمل فيما يذكره السهروردى من هـذا كله ، يستطيع فى يسر أن يتبين ماذا يعنى صاحب (توفيق التطبيق) من قوله إن النفس الناطـقة مجردة ، وأنهـا لا تكون جسدا ولا جسمانيا ، وذلك للخاصة التى لا توجد فى الجسمانيات ، وهى ادراك النفس الناطقة لذاتها ولآلاتها ولآثارها ، وللعلم بالعلم بها (توفيق التطبيق : ص ١٧ س ٨ ـ ١٠) .

ص ١٨ س ٣ ـ ١٧

« فاعلم أن المركبات الـكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لـكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة فى الشرافة والخسة .... وشرافة إحداها على الأخرى لزيادة قوتها أو كمال أو آثار لا توجد فى غيرها .... وكذا حقيقة النبات بما هو نبات أشرف من حقيقة الجماد ، لأن فيه جوهرا ناميا لا يوجد فى الجماد ....

وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه ..... وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الإنسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة : ..... »

الفكرة التى يعبر عنها مؤلف (توفيق التطبيق) فى هذه العبارات المجملة المتتابعة ، وهى فكرة ترتيب الموجودات من معدنية ونباتية وحيوانية وإنسانية ، نجدها مفصلة تفصيلا لامزيد عليه عند الداعى الاسماعيلى أحمد حميد الدين الكرمانى المتوفى حوالى سنة ٤١١ هـ ، وذلك فى كتابه (راحة العقل) حيث يقول فى معرض الكلام عن النبات والموازنة بين مرتبته و بين مرتبة المعدن التى هى أدنى من مرتبته من ناحية ، و بين مرتبة الحيوان التى هى أعلا من مرتبته من ناحية أخرى ، ما نصه : «.... ولما كان ذلك المزاج الأول وجوده عن أمور متضادة فى ذواتها وقوى واصلة من المتحركات عليه المتغايرة فى كيفياتها ، وكان التركيب فيه بهذه الأمور أكثر مما كان فى المزاج الذى منه كانت المعادن ، والتضاد فى ذاته أكثر مما كان فى ذلك ، وكان التضاد الموجود فيه سببا لانحلال أجزائه زمانا بعد زمان ، ووقتا بعد وقت ، رويدا رويدا ، وقليلا قليلا ، هيأت العناية الإلهية تعالت له الآلات التى هى منه كالأعضاء للحيوان ، استحفاظا له ، و إن كان لا يبقى ذا تضاد فى ذاته مع الأسباب المتجددة من خارجه عليه أيضا التى هى أعون معين على فساده ، ليحصل له بها أعواض ما يفسد منه ، و ينحل عنه مدة بقائه ، ثم ليكون بها مشابها لما هو أعلى مرتبة منه من الحيوان وفى أفقه ، فكان ماله من ذلك عروقه التى بها يستمد المواد كفم الحيوان ، وساقه كجسده و بدنه ، ومجمع الغضاريف منه مثل الجمار فى النخل ، ...... فصار النبات بذلك كثير الأنواع كثرة لا تحصى ، وهى بحالها الموجودة عليها أبعد مشابهة بالأركان مما تقدمه فى الوجود ، وأعلى رتبة منه ، وأشبه بما فوقه ، وأقرب إلى

المبدأ الأول على ما بيناه ، وأنواعه فى الشرف مترتبة على الترتيب الذى ذكرناه فى باب المعدنيات : فالنوع الأول منه ما كان مشتركا بين كونه معدنيا و بين كونه نباتيا على ما سبق به الكلام : فهو بذلك أشرف أنواع المعادن وأخس أنواع النبات والاتصال بين النبات والمعادن من هذا القبيل قائم ، وتترتب على ذلك الأنواع بكيفياتها وأحوالها إلى أن تعتلى إلى النوع الذى هو مشترك بين النبات والحيوان ، مثل شجرة الوقواق ..... ومثل الحلزون ..... ومثل النخل الذى هو من النبات و يشبه الحيوان من وجوه : منها انعقاد ثمرته بمعاونة الذكران منه تلقيحا ، و بذلك هو أشرف من سائر النبات ، وأعلى رتبة منه ، وأخس من الحيوان ، والاتصال بينه و بين الحيوان من هذا القبيل قائم ..... » (راحة العقل : دار الفكر العربى القاهرة، ١٩٥٢ م ، ص ٢٧٧ ــ ٢٧٩) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات الكرمانى نفسه أن لأنواع النبات ترتيبا فى الشرف ، بمعنى أن منهـا ما هو أشرف من سائرها ، ومنها ما يشبه ما فوقه من أنواع جنس الحيوان ، ومنها ما هو دون ذلك شرفا ، ودون الدون ، فيكون أخسها ، وهو ما يشابه أنواع مادونه من جنس المعادن (راحة العقل : ص ٢٨٠) .

وكما أبان الكرمانى عن مرتبة النبات بين سلسلة مراتب الكائنات ، وأنهـا أشرف من مرتبة المعدن وأخس من مرتبة الحيوان ، ولكنها أقرب ماتكون إليه ، فقد أبان كذلك عن مرتبة الحيوان، وأنه أكثر تركيبا وأوفر آلة من النبات ، وذلك فى المشرع السابع من السور السابع من كتابه (راحة العقل : ص ٢٨٨ ــ ٢٩٥) ، كما أبان عن طبيعة الحيوان بما هو نفس حسية ، وعن وجودها ، وكيفية وجودها ، ووجود معارفها التى لها لحفظ جسمها ، وفى ماذا توافق نوع الإنسان ، وفى ماذا تخالفه ،

وذلك فى المشرع الثامن من السور السابع من كتابه (راحة العقل ص ٣٠٠ ـ ٣٠٦) . وكل أولئك مما يذكره الكرمانى من هـذا القبيل فى (راحة العقل) ، ليس فى الحقيقة إلا تفصيلا لمـا أجمله الجيلانى منه فى (توفيق التطبيق : ص ١٨ س ٣ ـ ١٧) ، وكان غرضه من إيراده هو الانتهاء إلى أن أعلى مراتب الإنسان من أفراده العالية متصلة بالملائـكة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وأنه قد وجب بناء على هذا أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة ، وأنه بهذا الاتصال إنمايتبين التفاوت بالـكمال والنقص بحسب الفطرة بين أفراد الموجودات من المركبات الـكائنة من الجماد إلى الإنسان (توفيق التطبيق : ص ١٨ س ١٨ ـ ص ١٩ س ١) .

ص ١٩ س ٧ ـ ٩

« . . . . . النفس القدسية . . . . ، وهى أشرف النفوس فطرة ، وهى فى ذاتها مائلة لمحسنات الأشياء ، وصارفة عن قبائحها ، لذاتها ولمشاهدة حقايق الأشياء على ما كان عليهـا . . . . . » .

النفس القدسية التى يصورها المؤلف هنا على أنها أشرف النفوس ، وأكثرها استعدادا للـكمال العلمى والعملى ، هى هى بعينها ما يتحدث عنه الداعى الاسماعيلى حميد الدين الـكرمانى ، ويذكره باسم « النفس المؤيدة » تارة ، وباسم « النفس الشريفة » تارة أخرى . وليس أدل على ذلك من قول الـكرمانى وهـذا نصه : « . . . . والنفس المؤيدة بكونها حياة ذات قدرة وعلم وقيام بالفعل مختصة بالفضائل التى اختص بها الأول كمالا وتماما . . . . ، مستغنية بمـا أفيض عليها ، كاملة قائمة بالفعل . . . . » (راحة العقل : ص ٤٠١) ، ومن قوله أيضا عن النفس الشريفة إنها وإن كانت من دار الطبيعة إلا أنهـا سعيدة فيها لا تنازعها النوازع الطبيعية

كل المنازعة فتميل ، بل تـكون بالطبع مائلة إلى الخير ، لوجودها عن أمور جاءت على نظام ومعاونة بعد ذلك من دار القدس مواصلة منها ؛ و إن ما يكون بهـذه الحالة فقليل ، بل لا يكاد يتفق حصوله إلا فى الزمان الأطول (راحة العقل : ص ٤٠٢) .
وليس هذا القول أو ذاك إلا تعبيرا آخر عن الفـكرة التى يعرضها صاحب (توفيق التطبيق) عن النفس القدسية ، ويريد أن ينتهى فيها إلى أن الأفراد العالية من الإنسان ، هم أصحاب النفوس القدسية التى هى أشرف النفوس فطرة ، والتى هى فى ذاتها مائلة للمحسنات ، وصارفة عن القبيحات ، وذلك لمشاهدة حقائق الأشياء على ما هى عليه كما يقول الجيلانى ، وليحصل لها الأنوار الإلهية التى هى روح القدس ، وليضىء لها طريق المعارف ، كما يقول الـكرمانى (توفيق التطبيق : ص ١٩ س ٣ — ١٦ . راحة العقل : ص ٤٠٤ س ٢٣ ، ص ٤٠٩ س ١٤) .

وليس من شك فى أن ما يذكره الجيلانى عن النفس القدسية ، وما يذكره الـكرمانى عن النفس المؤيدة ، أو النفس الشريفة ، يقرب كثيرا أو قليلا مما يذكره ابن سينا تارة باسم « الجواهر العقلية القدسية » (الإشارات : المطبعة الخيرية ، القاهره ١٣٢٥ هـ ، ج ٢ ، ص ٩٩) ، ويذكره تارة أخرى باسم « القوة الشريفة القدسية » (الإشارات : ج ١ ، ص ١٥٣ ، و ص ١٥٦) .

***

(٦) الإنسان بين العصمة والعصيان

ص ٢١ — ٢٦ .

ص ٢٢ س ٨ — ١٤ .

« . . . . فيلزم وجود المعصوم بين الناس ، ليؤمن عن الميل والحيف والوسواس ،

ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية الكاملة تقتضى وجود المعصوم فيما بين أفراد الإنسان ما دام زمان التكليف باقيا ، ولأن وجود المعصوم نافع فى أمر الدين والدنيا ، بل واجب ، لأن ما خلق لأجله لا يحصل بدونه . . . . . مع إمكان الأشرف » .

يريد المؤلف هنا أن يثبت أن وجود المعصوم ضرورى ، وإنه ليلح فى إثبات هذه الفكرة ، ويكثر من ترديدها فى أنحاء مختلفة من رسالته هذه ، وهو يرمى من وراء هذا كله إلى تهيئة الأذهان ، وتمهيد السبيل ، لما سيعمد إلى تخريجه فيما بعد من المعانى الإمامية التى يزعم أن كلام ابن سينا فى الخليفة والإمام ينطوى عليها ، كما ستتبين هذا معه فى موضعه من ذكره المناسبات والاستشهادات من كلام الشيخ الرئيس من ناحية ، ومن تفسيره للفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب (الشفاء) من ناحية أخرى .

والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن المؤلف إنما يقرر مبدأ من أهم مبادىء الإمامية الاثنى عشرية ، وهو المبدأ القائل بضرورة وجود المعصوم ، ليستقيم به أمر الدين والدنيا ، ولأن وجوده لا يجب أن يفوت عن العناية الإلهية ؛ وهذا الذى يقوله صاحب (توفيق التطبيق) ليس شيئا آخر غير ما رددته وأفاضت فيه كتب الإمامية ، لاسيما كتاب (الكافى) : فقد ورد فى هذا الكتاب ما يعبر عن ذلك المبدأ تعبيرا صريحا ، وهذا نصه : « والله عز وجل أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل ، إن زاد المؤمنون شيئا ردهم ، وإن نقصوا شيئا أتمه لهم ، وهو حجة الله على عباده ، ولا تبقى الأرض

بغير إمام ، حجةً لله على عباده ، ولو لم يبق فى الأرض إلا رجلان لـكان أحدهما الحجة وكان هو الإمام » (أصول الـكافى : ص ٨٤) .

ص ٢٢ س ١٥ ـ ١٨ .

« على أن ظهور الخيرية فى وجود المعصوم أظهر ، ومناسبة المعلول للعلة فيــه أوفر . . . . ووجود غير المعصوم فى العين دال على وجود المعصوم فى البين ، كما أن وجود الممــكنات بأسرها دال على وجود الواجب تعالى . . . . » .

هنا يتبين لم أفرد المؤلف المقالة الأولى من رسالته ، والفصل الأول من هذه المقالة الأولى بوجه خاص ، للحديث عن الواجب والممــكن والممتنع : فقد كان حــديثه فى هــذا كله تمهيدا للفــكرة التى يقررها الآن ، وهى أن وجود غير المعصوم دال على وجود المعصوم ، كما أن وجود الممــكن دال على وجود الواجب الذى يجب به الممـكن إذا وجد ؛ وهذا يؤيد ما سبق أن ذكرناه فى موضعه من التعليق على المقالة الأولى من هذه الرسالة ، وهو أن تلك المقالة الأولى لم تــكن تزيدا من جانب المؤلف ، ولا مقحمة على الرسالة (انظر ص ١٢٣ — ١٢٥ من هذه التعليقات) .

ص ٢٢ س ١٩ ـ ص ٢٣ س ٤ .

« والمعصوم بالاتفاق لا يــكون إلا الأنبياء والأوصياء : لأن المعتبر فى المعصوم بما هو معصوم ، سواء كان نبيا أو وصيا ، ثلاثة أشياء كما ذكرها علماؤنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم ، وهذه الأوصاف لا توجد فى غيرها : الأول العصمة عن المعصية كلها صغيرة أو كبيرة من أول العمر إلى آخره ، والثانى العصمة عن الخطأ ، والثالث العصمة عن السهو والنسيان . . . . » .

عصمة الأنبياء والأوصياء من أهم المسائل التى يدور عليها مذهب الإمامية، و ينشأ حولها كثير من الخلاف بينهم و بين أهل السنة ، ولكل من الفريقين وسائله وأدلته العقلية والنقلية التى يصطنعها فى إثبات رأيه و إنكار رأى خصمه :

فقد عرف أبو البقاء فى كلياته عصمة الأنبياء بوجه عام فقال إنها : « حفظ الله إياهم (الأنبياء) أولا بما خصهم به من صفاء الجوهر ، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ، ثم بالنصرة وتثبيت الأقدام ، ثم بإنزال السكينة عليهم ، و بحفظ قلوبهم ، و بالتوفيق » (الكليات : مادة « العصمة ») . وعصمة الأنبياء عن الكذب فى الإخبار عن الوحى فى الأحكام وغيرها ، دون الأمور الوجودية ، لا سيما إذا لم يقر على السهو . وقد عصم الأنبياء دائما عن الكفر ، وقبائح يطعن بها ، أو تدنى إلى دناءة الهمة ، وعن الطعن بالكذب ، و بعد البعثة عن سائر الكبائر لا قبلها ، وعن الصغائر عمدا ، إلا الصغائر غير المنفرة خطأ فى التأويل ، أو سهوا مع التنبيه ، وتنبيه الناس عليها ، لئلا يقتدى بهم فيها (الكليات : مادة « العصمة ») .

على أن الروافض قد أوجبوا عصمة الأنبياء عن الذنب والمعاصى مطلقا ، كبيرة أو صغيرة ، عمدا أو سهوا ، قبل البعثة و بعدها ، وذلك على النحو الذى يبينه صاحب (توفيق التطبيق) من خلال الأشياء الثلاثة التى ينبغى أن يكون لها الاعتبار فيما يتعلق بالمعصوم ، وعددها المؤلف فى ص ٢٣ س ٢ ـ ٤ . و يذكر أبو البقاء فيما يذكر أن ما يوجبه الروافض من عصمة الأنبياء على الوجه المتقدم ، كفر لأنه رد النصوص : فليس أدل على أن مثل النبى كمثل الأمة فى حق جواز صدور المعصية منه ، من قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » (سورة الكهف :

آية ١١٠) ؛ ومن قوله تعالى : « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » (سوره الإسراء : آية ٧٤) . ولكن الله عصم الأنبياء ظاهرا و باطنا من التلبس بمنهى عنه مطلقا ، فيجب فى حقهم الصدق فيما بلغوه عن الله تعالى اتفاقا ، وكذا الأمانة على المشهور ، بل الصواب قبل النبوة و بعدها (الكليات : مادة « العصمة ») .

والأنبياء ، فيما أمرهم الله من الشرع وتقريره ، وما يجرى مجراهما من الأفعال ، كتعليم الأمة بالفعل ، معصومون من السهو والغلط . وأما ما ليس من هذين القسمين ، أى ماليس طريقه الإبلاغ ، بل يختص به الأنبياء فى أمور دينهم وأفكار قلوبهم ونحو ذلك مما يفعلونه ، لا ليتبعوا فيه ، فإنهم فيه كغيرهم من البشر فى جواز السهو والغلط ، وهذا هو ما عليه أكثر العلماء ، خلافا لجماعة المتصوفة ، وطائفة من المتكلمين ، حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والعثرات جملة فى حق الأنبياء (الكليات : مادة « العصمة ») .

* * *

(٧) درجات اليقين بين طريقى الناظرين والمرتاضين

ص ٢٦ — ٢٩

ص ٢٦ س ١٠ — ١٢ .

« . . . . . لأن حصول اليقين إما بالبرهان على طريق الناظرين ، أو بالكشف والأعيان على أذواق المرتاضين . . . . » .

الحق أن هذه العبارة تجمل موضوع هذا الفصل من الرسالة ، كما أن هذا الفصل

يجمل نظرية المعرفة، موضوعاتها وطرقها ووسائلها ومراتبها ومبلغ اليقين فى كل مرتبة، سواء أكان ذلك عند أصحاب البرهان من الفلاسفة، أم عند أرباب الكشف والعيان من الصوفية .

ولا شك فى أن درجة اليقين عند أولئك وهؤلاء ليست واحدة، وإنما هى متفاوتة : فلأصحاب البرهان علم اليقين، ولأرباب الكشف والعيان عين اليقين وحق اليقين، كما هو الشأن فى الأنبياء والأولياء، إذ يتفاوتون فى درجة اليقين بمقدار تفاوتهم فى المراتب .

على أن لكل من علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين معناه عند كل من الحكماء والصوفية: فعلماء الدنيا وعلماء الآخرة يشتركون فى علم اليقين، وهو يتوصل إليه بالنظر والاستدلال ؛ ولكن علماء الآخرة يختصون بوصف خاص لعلم اليقين، وهو السكينة التى أنزلت فى قلوب المؤمنين، ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم (السهروردى البغدادى : عوارف المعارف، القاهرة سنة ١٣٥٨هـ = ١٩٣٩م، ص ٣٢)، وأما عين اليقين فهو المشاهدة فى اليقين، وفوق المشاهدة حق اليقين، وموطنه ومستقره فى الآخرة، وفى الدنيا منه لمح يسيرة لأهله (عوارف المعارف ص ٣٢) . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن علم اليقين هو ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هى عليه ؛ وإن عين اليقين هو ما أعطته المشاهدة والكشف ؛ وإن حق اليقين هو عبارة عن فناء العبد فى الحق، والبقاء به، علما وشهودا وحالا، لا علما فقط (الجرجانى : التعريفات، مواد « علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ») .

هذا عند الصوفية ؛ أما عند الحكماء، فقد حقق المحققون من الحكماء أن للنفس بعد مراتبها الأربع مرتبتين : إحداهما مرتبة عين اليقين، وهى أن تصير

النفس بحيث تشاهد المعقولات فى المعارف المفيضة إياها كما هى ؛ والثانية مرتبة حق اليقين ، وهى أن تصير النفس بحيث تتصل بهـا اتصالا عقليا ، وتلاقى ذاتها تلاقيا روحانيا (الـكليات : مادة « اليقين ») .

* * *

(٨) علوم الأنبياء والأوصياء

ص ٢٩ — ٣٠

ص ٢٩ س ٢٠ — ٢٢

« وأما اختلافهم عن العرفاء ، كاختلاف الأسماء فى مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدا ، كما قال شيخ العارفين محيي الدين فى فصوصه بخصوصه ، وإن شئت فارجع إليه » .

شيخ العارفين محيي الدين هو الصوفى الأندلسى المعروف بالشيخ الأكبر محمد ابن على بن أحمد بن عبد الله ، يـكنى بأبى بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمى وبابن عربى (بدون ألف ولام) كما اصطلح على ذلك أهل المشرق ، تمييزا له عن القاضى أبى بـكر بن العربى ، على حين كان يعرف فى المغرب بابن العربى .

ولد بن عربى بمرسيا فى الأندلس سنة ٥٦٠ هـ . وبعد أن درس الحديث والفقه فى إشبيلية ، ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨ هـ ، وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى ، وأخيرا استقر بالشام حيث توفى بدمشق سنة ٦٣٨ هـ .

ولابن عربى عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين ، ويذكر منه بروكلمان فى كتابه (تاريخ الأدب العربى) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفا . ومن هذه المصنفات : (الفتوحات المكية) وهو أجلها شأنا ، وأشملها لنواحى مذهبه المختلفه ، و (فصوص الحكم) وهو الذى يشير إليه مؤلف (توفيق التطبيق) فيما نحن بصدد التعليق عليه هنا ، ولا يقل هذا الكتاب فى قيمته التصوفية والفلسفية عن (الفتوحات المكية) ، بل لعله أدل منه على براعة ذلك الصوفى فى مزج التصوف بالفلسفة ، والملاءمة بين ما هو من حظ القلب وما هو من نصيب العقل .

أما ما يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) من إيراده لذكر ابن عربى واستشهاده بكلامه فى كتابه (فصوص الحكم) ، فهو أن الأنبياء والأوصياء لا يختلفون عن العرفاء فى العرفان إلا اختلافا ظاهريا ، أما من حيث الحقيقة العرفانية فهى عند أولئك وهؤلاء واحدة ؛ وأن مثل اختلاف الأنبياء والأوصياء والعرفاء فى هذا كمثل اختلاف الأسماء الإلهية ، فإنها مختلفة من حيث الظاهر ، ولكنها واحدة من حيث الحقيقة والباطن ؛ وهذا الاختلاف بين الأسماء هو ما ذكره محيى الدين ابن عربى فى كتابه (فصوص الحكم) ، وأشار إليه مؤلف (توفيق التطبيق) ، هذه الإشارة الموجزة التى عبر فيها عن فكرة ابن عربى ، وذلك إذ يرى أن الأسماء الالهية إنما تختلف فى مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدا .

ويتبين هذا كله على وجه أوضح وأدل على مايعنيه صاحب (توفيق التطبيق) من إشارته الموجزة هذه ، إذا وقفنا على ما أورده ابن عربى فى هذا الصدد وإليك نصه :

« لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء أن

يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، فى كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له . . . . » (فصوص الحكم والتعليقات عليه : بقلم الدكتور أبى العلا عفيفى ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م ، جـ ١ ، ص ٤٨ — ٤٩) .

ومعنى هذا عند ابن عربى أن الذات الإلهية لا تطلب وجود الخلق ، فإن الذات الإلهية غنية عن العالمين ، بل إن وجود الخلق إنما يرجع إلى أن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه ، إذ لا وجود لها إلا به ، ولا معنى لها إلا فيه . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن وجود الخلق هو مظهر الأسماء الإلهية ومجاليها ، وأن الكون ليس — كما يقول ابن عربى — سوى الأسماء التى أطلقها الله على نفسه (فصوص الحكم والتعليقات عليه : جـ ٢ ، ص ٦) . وقد أبان ابن عربى عن الصلة بين الأسماء الإلهية وبين مايظهر عنها من المظاهر الكونية ، وعن الوحدة الحقيقية بين هذه المظاهر وتلك الأسماء فقال مانصه :

« وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها — وما يكون عنها غير متناه — وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هى أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء ؛ وعلى الحقيقة فما ثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التى يكنى عنها بالأسماء الإلهية . والحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر ، إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر ، تلك الحقيقة التى بها يتميز هذا الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك ، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها ، وإن كانت من أصل واحد ، فمعلوم أن هذه ما هى هذه الأخرى ،

وسبب ذلك تميز الأسماء . فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلا . هذا هو الحق الذى يعول عليه » (فصوص الحكم والتعليقات عليه : جـ ١ ، ص ٦٥) .

وهكذا نرى مع ابن عربى أنه ليس في الوجـــود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من نسب و إضافات يكنى عنها بالأسماء الإلهية ، وأنها حين تظهر في الصور الخارجية تسمى باسم الموجودات أو التعينات ، وأن الحقيقة الوجودية واحدة ، أو أن الوجود من حيث حقيقته واحد ، ولكنه من حيث ما يقع فيه من إضافات ونسب مختلف المظاهر متكثر الأنحاء ، وأن جماع هذا كله في مذهب ابن عربى هو أن الحق أى الذات الإلهية ، والخلق أى مظاهر أسماء هذه الذات الإلهيـة ، ليسا من حيث الحقيقة إلا شيئا واحدا ، ومن حيث ما يقع من الاختلاف بين الموجودات إلا مظاهر متكثرة لتلك الحقيقة الواحدة ؛ وهذا كله هو ما أشار إليه صاحب (توفيق التطبيق) في قوله : إن الأسماء تختلف في مظهريتها وتجلياتها ، ولكن مصداقها واحـد .

***

(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء

ص ٣٠ ـ ٣٣

ص ٣٠ س ٧ ـ ١٥ .

« فإن قلت لو سلم أنهم معصومون في المأمور به والمنهى عنه بعد النبوة والإمامة ، وأما في غيرهما وقبل النبوة والإمامة فلا .... ، فيجب أن يكون كل واحد من الأنبياء والأوصياء معصوما من أول العمر إلى آخره » .

يناقش المؤلف هنا أقوال المعارضين في أن تكون عصمة الأنبياء والأوصياء من

أول العمر إلى آخره ، و يبين ما فى أقوالهم من خطأ أو تناقض ، وذلك لكى ينتهى إلى ما هو بسبيل إثباته لكل واحد من الأنبياء والأوصياء من العصمة التى لا تقف عند حد ، ولا تتعين بزمان :

فهناك قول بأن الأنبياء والأوصياء معصومون فى المأمور به والمنهى عنه بعد النبوة والإمامة ، وأنهم ليسوا كذلك فى غير المأمور به والمنهى عنه ، وذلك قبل النبوة والإمامة، وأن عصمة الأنبياء والأوصياء راجعة إما لمقتضى طبعهم، أو لاختيارهم، أو لأن الله هو الذى يعصمهم ويحفظهم من الوقوع فى الزلل . وهذا القول فى نظر مؤلف (توفيق التطبيق) غير معقول ، لأنه يعنى أن الأنبياء والأوصياء يكونون معصومين فى زمان وغير معصومين فى زمان آخر ، أى أنهم معصومون بعد النبوة والإمامة ، وليسوا معصومين قبلها . وعنده أن هذا الرأى غير معقول لأنه يخالف ما تقتضيه الذات الكاملة كمالا مطلقا من إفاضة الكمال على نفوس الأنبياء والأوصياء إفاضة من شأنها أن تجعلهم معصومين ، وتجعل عصمتهم غير محدودة بمأمور به أو منهى عنه ، وغير موقوته بزمان لا حق للنبوة والإمامة ، دون زمان سابق على النبوة والإمامة .

وهناك قول بأن عصمة الأنبياء والأوصياء إنما هى من أفعال الأنبياء والأوصياء التى يفعلونها بإرادتهم واختيارهم . وهذا القول باطل فى نظر مؤلف (توفيق التطبيق) ودليله على هذا البطلان أنه ليس من المعقول أن يقع العاقل فى الخطأ والسهو بإرادته واختياره ، و إلا لم يكن عاقلا .

أما القول بأن عصمة الأنبياء والأوصياء راجعة إلى حفظ الله لهم ، فهو عند مؤلفنا مقبول ، ولكن بحيث يكون حفظ الله للأنبياء والأوصياء من أول عمر كل

واحد منهم إلى آخره ، إذ أن ذلك هو الأرجح فضلا عن أنه ممكن : فأقوال الأنبياء والأوصياء وأفعالهم تؤيده ، إذ لو كان الأنبياء والأوصياء معصومين بعد النبوة والإمامة ، وكانت عناية الله التى تفيض عليهم العصمة وتشملهم بالحفظ بعد النبوة والإمامة ، لا تتخلف فى زمان دون زمان ، ولا تكون فى شيء دون شيء ، فليس ثمة إذن ما يمنع من أن تكون عصمة الأنبياء والأوصياء واجبة قبل النبوة والإمامة كما هى واجبة بعدهما .

وعلى هذا النحو من مناقشة الأقوال التى تقصر العصمة على الأنبياء بعد النبوة ، وعلى الأوصياء بعد الإمامة ، يمضى مؤلفنا حتى ينتهى إلى النتيجة اللازمة عن هذه المناقشة ، وهى أن الأنبياء والأوصياء معصومون من أول العمر إلى آخره .

على أن عصمة الأنبياء والأوصياء على هذا الوجه ، وإن كانت مما يقرره أئمة الإمامية وعلماؤهم ، ويحاولون أن يؤيدوه بقدر ما يحاولون أن يفندوا أقوال خصومهم من أهل السنة ، فإنها كانت مثارا للجدل ، وموضعا للنقد والتجريح من جانب كثير من متكلمى الأشاعرة . وقد سبق أن أشرنا إلى شيء من هذا فيما يتعلق بعصمة الأنبياء ، وذلك فى التعليق على الفقرة السادسة من توفيق التطبيق ، وهى التى عنوانها (الإنسان بين العصمة والعصيان : انظر التعليق على ص ٢٢ س ١٩ـص٢٣ س ٤ من متن توفيق التطبيق ، وهو التعليق الواقع فى ص١٥٧ من هذه التعليقات) . ونريد هنا أن نبين وجهة نظر هؤلاء المتكلمين من الأشاعرة فيما يتعلق بوجوب عصمة الإمام ؛ وحسبنا أن نقف مع الباقلانى والجوينى لنتبين مبلغ ما كان يوجهه الأشاعرة من نقد لمذهب الإمامية فى وجوب عصمة الإمام :

فالباقلانى يرى أنه ليس مما يجب من صفات الإمام أن يكون معصوما ، ولا عالما بالغيب ، ولا أفرس الأمة وأشجعهم ، ولا أن يكون من بنى هاشم فقط دون غيرهم (التمهيد : ص ١٨٢) . ويستدل الباقلانى على عدم وجوب عصمة الإمام،وعلى أنه لا يجب أن يكون الإمام عالما بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شىء ، بأن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تقدم علم الأمة بهذه الأحكام والحدود والأمور ؛ والإمام فى كل ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ، والأمة من ورائه فى تسديده وتقويمه وإذكائه وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه ؛ فليس يحتاج إلى أن يكون معصوما (التمهيد : ص ١٨٤) . وليس أدل على عدم وجوب عصمة الإمام فى نظر الباقلانى ، من اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين ، ومن ترك إنكار الأمة أو واحد منهم تولى الأمر مع اعترافهم بنفى العصمة عنهم : فأبو بكر مثلا كان يقول: « أطيعونى ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » ؛ وعمر كان يقول : « رحم الله امرءا أهدى إلينا عيوبنا » ؛ وكان على يرى الرأى ثم يرجع عنه، كما كان يسأل عن مسائل فى الأحكام ويطلب الروايات، ويقول فيما بلى به من الحرب والهرج وتشتت الآراء عليه :

لقد زللت زلة لا أعتذر سوف أكيس بعدها وأنشمر

وأجمع الرأى الشتيت المنتشر

إلى غير ذلك مما حكى عنه ، ويرى الباقلانى أن الشيعة تقر أنه ليس صوابا فى الدين ، وهو فى رأيه باطل متروك بالظاهر المعلوم (التمهيد : ص ١٨٥) .

وإلى مثل هذا ذهب الجوينى ، وذلك إذ يرى أنه لا يعصم واحد من الصحابة

عن زلل ، وأن الله ولى التجاوز بمنه وفضله،وأنه إذا كانت العصمة غير مشروطة للإمام فالأحرى ألا تكون مشروطة لآحاد الناس(الإرشاد : ص ٤٠٣). وينعى الجوينى على من يشترط من الإمامية العصمة للأئمة ، إذ أن العقل لا يقضى باشتراطها ، وأن كل ما يحاول الإمامية أن يثبتوا به عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته وجباته للأخرجة (الارشاد : ص ٤٣٤) .

ص ٣١ س ٢

« إبن بابُويه » :

هو أبو جعفر محمد بن على بن حسين بن موسى القُمّى الصدوق ؛ وهو عالم شيعى، وأحد الاربعة المشهورين بجمع الأحاديث الشيعية ، ويعرف بالصدوق ، وقد ترك فى صباه خراسان عام ٣٥٥ هـ = ٩٦٦ م إلى بغداد ، وحضر دروسه كثير من العلماء الذين ظهروا فيما بعد ، وقربه وقدره ركن الدولة ابن بويه (٣٢٠ ـ ٣٦٦ هـ = ٩٣٢ ـ ٩٧٦ م) ، وتوفى بالرى عام ٣٨١ هـ = ٩٩١ م .

ولابن بابويه مصنفات عدة يقال إنها بلغت ثلاثمائة كتاب ، وذكر النجاشى فى مصنفه (كتاب الرجال : طبعة بومباى ١٣١٧ هـ : ص ٢٧٦) ثلاثة وتسعين ومائة كتاب من مصنفاته ،وذكرت دائرة المعارف الإسلامية أربعة منها هى : (كتاب من لا يحضره الفقيه) و (معانى الأخبار) وهو مجموعة من الأحاديث الشيعية ، و (عيون أخبار الرضا) وهو سيرة على الرضا ثامن أئمة الشيعة ، وأقواله وعقائده ، و (كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة) وهو كتاب فى مذهب الشيعة فى الإمام المستور (دائرة المعارف الإسلامية : مادة « ابن بابويه ») .

ولكتاب ابن بابويه المسمى (كتاب من لا يحضره الفقيه) أهمية كبرى بين

مصنفاته،فضلا عما له من مكانة بين كتب الحديث الشيعية ، ذلك بأنه أحد الكتب المعروفة فى هذا الباب باسم « الكتب الأربعة » التى ثلاثتها الأخرى هى: (الكافى) لأبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى المتوفى عام ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م أو ٣٢٩ هـ = ٩٤٠ م ؛ و (تهذيب الأحكام) و (الاستبصار) وهما لأبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى المتوفى عام ٤٦٠هـ = ١٠٦٧ م (دائرة المعارف الاسلامية : م . هدايت حسين ، مادة « ابن بابويه ») .

ص ٣١ س ٣ – ص ٣٢ س ١٦ .

« والمعصوم إن كان شديد القوى ، لا يشغله شأن عن شأن ....

« فإن قيل : إذا كانت عصمتهم فطرية لمقتضى ذاتهم من أول العمر إلى آخره، فيلزم أن لا يكون بين حالة النبوة والإمامة وقبلهما فرق .....

« ولهم درجات رفيعة وحالات عجيبة بعد النبوة والإمامة لا يعلم تفصيلها إلا مفيضها وموجدها .....

«وأما بعد النبوة والإمامة، [فهم] مأمورون بأمر ربهم بتصرف أمور الخلائق ..... ، وبها تفضلهم على جميع الملائكة المقربين » .

يصف المؤلف هنا مايعرض للأنبياء والأئمة من أحوال ، وما يحصل لهم من كمالات ، وما يختلف عليهم من درجات ، بحيث يتميز الأنبياء والأئمة عن غيرهم من البشر من ناحية ، ويتبين الفرق بين النبوة والإمامة من ناحيه أخرى . وهو فى هذا كله إنما يفصل ماسبق أن أجمله فى حديثه عن العصمة ، وهل هى فطرية فى ذواتهم من أول العمر إلى آخره ، وهل هى كل مالهم من كمالات ، أم أن لهم كمالات أخرى بعضها حاصل لهم بالفعل ، وبعضها الآخر بالقوة ، ولكنه يحصل لهم بالفعل بعد

النبوة والإمامة . وإذا كان ما يذكره المؤلف فى هذا الصدد تفصيلا لما سبق أن أشار إليه إجمالا فى ص ٣٠ س ٧ ـ ١٥ ، وكنا قد عرضنا لرأيه ، ولرأى غيره من متكلمى الأشاعره ، وذلك فى التعليق الواقع فى ص ١٦٦ـ١٦٨ من هذه التعليقات ، فليس ثمة إذن ما يدعو إلى تكرار القول ، ويحسن الرجوع إلى التعليق المشار إليه .

* * *

(١٠) العصمة وثبوت النبوة والإمامة

ص ٣٣ ـ ٣٦

ص ٣٥ س ٧ ـ ١٦

«.... إن فى نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، واستدفاع مضار لاتخفى، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله ..... ، فنصبه لطف ، واللطف على الله تعالى واجب» .

كأنى بالمؤلف هنا لم يفعل أكثر من أن يردد ما أورده ابن سينا فى إثبات النبوة ، وذلك فى الفصل الثانى من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب (الشفاء) ؛ ولعل كل ما هنالك من فرق بين صاحب (الشفاء) و بين صاحب (توفيق التطبيق) هو أن ما أورده أولهما من مقدمات تأدى منها إلى إثبات النبوة إثباتا عقليا ، قد أخذه ثانيهما وقدمه بين يدى دليله على إثبات الإمامة على هذا الوجه العقلى . ولكى يتبين مبلغ التطابق بين كلام ابن سينا و بين كلام مؤلفنا ، يحسن أن نورد بعض ما ذكره ابن سينا فى إثبات النبوة ، فإنه فى ذلك أظهر وعليه أدل . قال الشيخ الرئيس ما نصه :

« الآن إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق ساير الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته . . . . ، فلا بد لأمثاله من اجتماع ، ومن تشبه بالمدنيين .

« فإذا كان هذا ظاهرا ، فلا بد فى وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ، ولا يتم المشاركة إلا بمعاملة ، كما لا بد فى ذلك من ساير الأسباب التى تكون له ، ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون هـذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد من أن يكون هذا إنسانا ، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ، ويرى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلما .

« فالحاجه إلى هـذا الإنسان فى أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده ، أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين ، وتقعير الأخمص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التى لا ضرورة فيهـا فى البقاء ، بل أكثر ما لها أنهـا تنفع فى البقاء .

« ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره ، فلا يجوز أن تـكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ، ولا تقتضى هـذه التى هى أسها . . . .

« فواجب إذن أن يوجـد نبى ، وواجب أن يـكون إنسانا ، وواجب أن يـكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيتميز به منهم . . . . .

« وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسن للناس فى أمورهم سننا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه ، و إنزاله الروح القدسى عليه . ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعا واحدا قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى . . . . » (ابن سينا : كتاب الشفاء ، طهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ ، الفن الثالث عشر فى الألهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثانى ، ص ٦٤٦ — ٦٤٧) .

وهكذا يتبين أن مؤلف (توفيق التطبيق) قد انتهى فى إثباته للإمامة إلى عين ما انتهى إليه ابن سينا فى إثباته للنبوة : فوجود النبى عند ابن سينا واجب ، لأنه لا يجوز أن تقتضى العناية الإلهية وجود أشياء ليست ضرورية فى بقاء نوع الإنسان ، بل هى نافعة فى هذا البقاء ، ولا تقتضى هـذه العناية وجود النبى الذى يسن للناس و يعدل بينهم ، و يبصرهم بأمور دينهم ، ويحفظ عليهم نظام دنياهم . وكذلك وجود الإمام عند الجيلانى واجب لا بد منه : ففى رأيه أن فى نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى ، واستدفاع مضار لا تخفى ، وأن كل ما هو كذلك فهو واجب على الله : فالإمام هو الذى بسنته وعدله يصلح معاش الناس ويهيئهم للمعاد المسعد و يجنبهم المعاد المشقى ؛ وهو الذى بتدبيره لهم وعدله فيهم ، يمنعهم عن المحظورات ، ويحثهم على الواجبات . فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من وجود الإمام ، إذ نصبه من قبل الله لطف من الله ، واللطف واجب على الله .

على أن الجيلانى قد جمع فى الضرورة بين إيجاد النبى و إرساله ، و بين إيجاد الإمام ونصبه ، فكان كلامه فى ذلك أدل على مطابقته لكلام ابن سينا فى النبى ، وأبين

لما يريد إثباته من أن وجود الإمام كوجود النبي ضروري اقتضاه اللطف الواجب على الله على حد تعبير الجيلاني نفسه ، واقتضته عناية الله على حد تعبير ابن سينا .
وإليك ما قاله الجيلاني في هذا الصدد : « واعلم أن الواجب على الله تعالى إيجاد الأنبياء وإرسالهم على الناس ، وإيجاد الإمام ونصبهم : لأن اللطف وجودهم لا إظهارهم واقتدارهم على الناس . . . . » (توفيق التطبيق : ص ٣٦ س ١ — ٣) ؛ وهذا لا يكاد يخرج في كثير أو قليل عما أثبته ابن سينا في نصوصه التي أوردناها آنفا .

ص ٣٦ س ١١ — ١٢ .

« والدليل اللمّي الواقعي لثبوت النبوة والإمامة هو العصمة . والدليل الإنّي الكاشف الإيماني إظهار الإعجاز للنبي ونص النبي للوصي » .

الدليل اللمي هو ما يكون الاستدلال فيه من العلة إلى المعلول ، وهو نوع من أنواع البرهان ؛ والبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات ، سواء كانت ابتداء وهي الضروريات ، أو كانت بواسطة وهي النظريات ؛ ولا بد في القياس من أن يكون الحد الأوسط فيه علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر ، وذلك من الناحية الصورية الذهنية : فإذا كان الحد الأوسط علة لوجود النسبة بين الحد الأكبر والحد الأصغر في الخارج ، أي من الناحية الواقعية في الوجود العيني ، إلى جانب ما هو كذلك في الوجود الذهني ، إذا كان ذلك كذلك فإن الدليل عندئذ يكون دليلا لميا : فقولنا مثلا : هذا متعفن الأخلاط ، وكل متعفن الأخلاط محموم ، فهذا محموم ، إنما هو دليل لمي : لأن تعفن الأخلاط ، كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن ، فهو كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج (الجرجاني : التعريفات مادة « البرهان ») .

والدليل الإنى هو ما يكون الاستدلال فيه من المعلول إلى العلة ، وهو نوع آخر من أنواع البرهان يختلف عن البرهان اللمى بأن الحد الأوسط فيه لا يكون علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر إلا فى الذهن ، كقولنا مثلا : هذا محموم ، وكل محموم متعفن الأخلاط ، فهذا متعفن الأخلاط : فالحمى هنا ، وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط فى الذهن ، إلا أنها ليست علة لثبوت هذا التعفن فى الخارج ، بل الأمر بالعكس (التعريفات : مادة « البرهان ») .

والبرهان اللمى أو برهان اللم ، أولى وأفيد وأشرف من البرهان الإنى أو برهان الإن : فقد قال أبو القاسم القشيرى إن المحققين قالوا : ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده ؛ ولكن أبا سعيد بن أبى الخير اعترض على هذا بقوله : ذلك مقام المريدين؛ أما المحققون فإنهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ؛ وقال الفخر الرازى أيضا : تحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن ، وأن النزول من الخالق إلى المخلوق هو برهان اللم ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف ؛ وكذلك قال أبو حنيفة : عرفت محمدا بالله ولم أعرف الله بمحمد (كليات أبى البقاء : مادة « الدليل ») .

فإذا كان الخالق أشرف من المخلوق ، وكان الله خالق محمد ، ومحمد مخلوقا لله ، وكان الخالق علة ، والمخلوقات معلولات ، وكان الدليل اللمى هو الذى ينتقل الاستدلال فيه من العلة إلى المعلول ، بخلاف الدليل الإنى الذى يكون الاستدلال فيه بالانتقال من المعلول إلى العلة ، إذا كان ذلك كذلك ، فقد بان إذن لِمَ كان الدليل اللمى أولى وأفيد وأشرف من الدليل الإنى ، ولِمَ كانت العصمة عند مؤلف (توفيق التطبيق) هى الدليل اللمى الواقعى لثبوت النبوة والإمامة ، وذلك على خلاف ما هو الشأن فى الدليل الإنى ، فإنه عنده إظهار الاعجاز للنبى ونص النبى للوصى ،

إذالعصمة أمر خفى لاسبيل إلى معرفته إلا إذا ظهرت آيات الاعجاز على يد النبى ، وورد نص من جانب النبى فى حق الوصى .

* * *

(١١) تطبيق كلام الشيخ على كلام الإمامية

ص ٣٦ ـ ٣٧

ص ٣٦ س ١٨ ـ ٢٠ .

« . . . : على أن الإمامية قائلون بوجوب اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجوب عليه ، والشيخ الرئيس قائل بالعناية بوجوب عنه ، فكيف التوفيق بين القولين والمسلكين ؟ » .

يريد المؤلف فى هذه الفقرة ، وفيما أثبتناه هنا من كلامه ، وماسيورده بعد ذلك ، أن يوفق بين مذهب ابن سينا و بين مذهب الإمامية توفيقا جعل محوره فكرة الوجوب على الله عند الإمامية ، وفكرة الوجوب عن الله عند ابن سينا ؛ و إنه لينتهى فى هذا التوفيق إلى أن ما يعنيه الإمامية بالوجوب على الله هو عين ما يعنيه ابن سينا بالوجوب عن الله . ولعل فى ذكر معانى الوجوب ما يعين على فهم الفكرة التى يرمى إليها مؤلفنا من تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الإمامية ، وهى الفكرة التى أجملها فى هذه الفقرة ، ثم فصلها بعد ذلك فيما أورد من مناسبات واستشهادات من نصوص الشيخ الرئيس بوجه عام ، ومن كتاب (الشفاء) بوجه خاص : فالوجوب والإيجاب متحدان بالذات ، ومختلفان بالاعتبار : فالإيجاب باعتبار القيام بالذات ، والوجوب باعتبار التعلق بالفعل ، لكن لا يلزم من اتحادهما بالذات قيام الوجوب

بمن يقوم به الإيجاب . . . . (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») . وللوجوب معان كثيرة : فمنه ما هو شرعي ، وما هو عقلي ، وما هو عادي . والوجوب العادي هو ما يعني الأولى والأليق (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») .

والوجوب عند الأشاعرة ، من جهة أنه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه ، يكون بالشرع ، ولا يتصور ذلك في فعله تعالى ، فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب ؛ والمعتزلة ، من جهة أن ما هو قبيح يتركه ، وما يجب عليه يفعله البتة ، قائلون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عقلا ، أو بمعنى اللزوم عليه ، لما في تركه من الاخلال بالحكمة ؛ إلا أنه لا معنى للزوم عليه تعالى إلا عدم التمكن من الترك ، وهو ينافي الاختيار الذي ادعاه المعتزلة في أفعاله تعالى ؛ ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى القول بأن معنى الوجوب على الله هو أن يفعله البتة ولا يتركه ، وإن كان الترك جائزا (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») .

* * *

(١٢) إثبات إمامة علي وأفضليته

ص ٣٧ ـ ٥٠

ص ٣٧ س ١٠ ـ ١٥ .

« ولا خلاف في أن أمة نبينا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اختلفوا في أمر الخلافة ، فافترقت أولا على ثلاث فرق : قالت الفرقة الأولى : إن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة هو عليّ عليه السلام بالنص ، وقالت الفرقة الثانية : هو أبو بكر بالإجماع ، وقالت الفرقة الثالثة : هو العباس بالإرث ، و بطلت

خلافة العباس فى زمانه باتفاق أهل الإسلام . واستمر الخلاف بين الفرقة الأولى والثانية ، وانحصر أمر الدين بإجماع المسلمين بين الفريقين » .

يظهرنا هذا الاختلاف بين الفرق على أن إثبات الإمامة إنما يكون على طريقين : طريق النص ، وطريق الإجماع . وإنما تثبت الإمامة بالطريق الأول إذا كان النص ثابتا ، ولم يرد فيه ما ينقضه أو يطعن فى صحته ، فإذا فسد النص على إمام بعينه ، كان السبيل إلى إثبات الإمامة هو الإجماع ، وكان الإمام إماما بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن . والذين يذهبون إلى إثبات الإمامة عن طريق الإجماع أو الاختيار ، إنما ينكرون النص وطريقه ، ويثبتون فساده ، ومن هنا كان قول الفرقة الأولى وهى فرقة الشيعة التى يشير إليها المؤلف هنا ، مرفوضاً فى رأى الفرقة الثانية ، إذ تقول هذه بالإجماع على خلافة أبى بكر ، على حين تقول تلك بالنص على خلافة علىّ .

وقد اعترض الباقلانى على القائلين من الشيعة بالنص على إمامة علىّ ، بأنه لو كان الأمر على ما قالوه ، لوجب أن يغلب نقل النص من الكافة على كتمانه ، وأن يظهر وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلا شائعا ذائعا ، بحيث يكون أول نقلته ووسطهم وآخرهم سواء فى أنهم جميعا حجة يجب العلم عن نقلهم . وعند الباقلانى أنه لو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يعلم ضرورة صدق الشيعة فيما تنقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالف من الأمة يوفى على عددهم ينكر النص ويجحد علمه ، كما لم يوجد فيها من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة . وفى رأى الباقلانى أن أوضح دليل على سقوط ما ذهبت إليه الشيعة وبطلانه ، هو العلم ببطلان وجود من ينكر فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة ، والعلم بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها ينكر

ذلك و يجحده و يبرأ من الدائن به ، وأن أكثر القائلين بفضل علىّ من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم ينكر النص عليه و يجحده مع تفضيله علياً على غيره وزوال التهمة عنه . و إذا كان ذلك كذلك ، فقد نظر الباقلانى إلى ماورد ورودا خاصا تفتعله الشيعة بينهم ، وتضيفه إلى عمار والمقداد وغيرهما من الصحابة ، على أنه دليل على بطلان دعوى من ادعى منهم أن النص نقله واحد وآحاد فى الأصل (التمهيد : ص ١٦٥ – ١٦٧) .

و يلاحظ هنا أن القول بإبطال النص و إثبات الاختيار لم يكن مقصورا على الباقلانى وحده ، و إنما شاركه فيه كثير من متكلمى الأشاعرة ، فأورده بعضهم مفصلا على نحو مافعل الباقلانى ، وأورده بعضهم الآخر مجملا على نحو ما فعل الجوينى (الجوينى : الإرشاد ، ص ٤١٦ – ٤٢٣) .

والقول بإبطال النص على إمامة علىّ يستتبع القول بالإجماع على إثبات الإمامة لأبى بكر : فأخبار الآحاد التى تدعيها الفرقة الأولى القائلة بإثبات الإمامة لعلىّ بالنص ، إنما هى أخبار قد عارضها إجماع المسلمين فى الصدر الأول على إبطالها وترك العمل بها، وهذا ماتقول به الفرقة الثانية التى يدور مذهبها على أن الخليفة بعد رسول الله هو أبو بكر بإجماع المسلمين : فالقائلون بالإجماع على إمامة أبى بكر يستدلون بأن الأمة كلها قد انقادت لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما والانضواء تحت لوائهما ، وكان ممن فعل ذلك ، علىّ نفسه والعباس وعمار والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام ، وكل من ادُّعِىَ له النص ورُوِى له . يضاف إلى هذا أن الخبر الذى ادعته الشيعة ، وادعت فيه النص على إمامة على ، قد عارضه خبر آخر من جانب البكرية والراوندية وكل من قال بالنص على أبى بكر والنص على العباس ، وروايتهم فى ذلك أظهر وأثبت ، والعمل فى صدر الأمة موافق لرواية النص على أبى بكر رضى الله عنه ، فهو إذن أقوى وأثبت . و إذا كان ذلك كذلك ، فقد انتهى

الباقلانى إلى أنه يجب ترك الأضعف بالأقوى ، فإن لم نفعـل ذلك ، فلا أقل من اعتبار هذه الأخبار متعارضة متـكافئة ، ومن تعذر العمل بشىء منها ، ومن رجوعنا إلى ما كنا عليه من أن الأصل أن لا نص إلى أن يثبت أمر نعود إليه ، وأنى لأحد بذلك ، وكل مايستدل به على بطلان الخبر الواحد موجود فى هذه الرواية ! (التمهيد : ص ١٦٨ ـ ١٦٩) . وهكذا نتبين مع الباقلانى مايكفى من هذه الجملة لإبطال النص ، كما نتبين أن إبطال النص الذى قالت به الفرقة الأولى ، من شأنه أن يوقع ثبوت الاختيار أو الإجماع الذى قالت به الفرقة الثانية ، وهما الفرقتان اللتان ذكرهما مؤلف (توفيق التطبيق) ، وذكر معهما أن الخلاف فى أمر الخلافة قد استمر بينهما ، وأن أمر الدين قد انحصر فيهما .

ص ٣٨ س ٨ .

« الحسن » :

هو الحسن بن على بن أبى طالب ؛ وهو سبط النبى صلى الله عليـه وسلم ؛ وأمه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سيدة نساء العالمين ؛ وهو سيد شباب أهل الجنة ، وريحانة النبى صلى الله عليه وسلم وشبيهه ؛ سماه النبى صلى الله عليه وسلم الحسن. وقد ولد الحسن فى النصف من رمضان سنة ثلاث من الهجرة ، وأصلح الله به بين فئتين من المسلمين بتنازله عن الخلافة لمعاوية ، وتوفى بالمدينة سنة تسع وأربعين (ابن حجر العسقلانى : تهذيب التهذيب ، جـ ٢ ، ص ٩) .

ص ٣٨ س ٨ .

« الحسين » :

هو الحسين بن على بن أبى طالب ، ريحانة النبى صلى الله عليـه وسلم ، وسيد شباب أهل الجنة . ولد الحسين لخمس خلون من شعبان سنة أربع من الهجرة ؛ كان

فاضلا ، كثير الصوم والصلاة والحج والصدقة وأفعال الخير جميعا ؛ وقتله سنان بن أنس النخعى، وكان ذلك فى يوم الجمعة ، وقيل إنه فى يوم السبت ، وهو يوم عاشوراء من سنة إحدى وستين للهجرة بكربلاء من أرض العراق ، وكان مقتله فى خلافة يزيد بن معاوية بعد امتناعه عن البيعة له وقتاله لجيشه الذى كان يقوده عمر بن سعد بن أبى وقاص (ابن حجر العسقلانى : تهذيب التهذيب ، ج ٢ ، ص ١٨) .

ص ٣٨ س ٨ .

« سلمان » :

هو سلمان الفارسى ، ويعرف بسلمان الخير مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأصله من فارس ، قال عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : «سلمان منا أهل البيت» ، وقد توفى سلمان سنة خمس وثلاثين للهجرة ، فى آخر خلافة عثمان وهو أرجح الأقوال (ابن الأثير : أسد الغابة ، طبعة جمعية المعارف بمصر ، ج ٢ ص ،٣٢٨) .

ص ٣٨ س ٨ .

« أبا ذر » :

هو أبو ذر الغفارى ، واسمه جندب بن جنادة الرَّبذى ، وهو صحابى مشهور بزهده وورعه ، ومعدود من أجل المحدثين (دائرة المعارف الإسلامية : مادة « ابوذر الغفارى ») . ويقال إن أبا ذرّ أسلم بعد أربعة وكان خامسا وإنه انصرف بعد ذلك إلى بلاد قومه ودعاهم إلى الإسلام ؛ وكان رضى الله عنه شديد الزهد ، قويا فى الحق ، لا يخشى فى الله لومة لائم ، وتوفى بالربذة (فى جوار المدينة) سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين للهجرة (ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ٥ ، ص ١٨٦) .

ص ٣٨ س ٨ .

« المقداد » :

هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة ، ويقال له المقداد بن الأسود ، وهو قديم الإسلام ، إذ كان من أول من أظهر الإسلام بمكة ، وهاجر إلى أرض الحبشة ، وشهد أُحُدًا والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتوفى بالمدينة فى خلافة عثمان وعمره سبعون سنة (ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ٤ ، ص ٤٠٩) .

ص ٣٩ س ٦ — ص ٤٩ س ٢٢ .

« فحينئذ ننظر فى القرآن بأى أوصاف وجب علينا إطاعته ، وبأى أخلاق لزم لنا أثره ؛ فوجدنا فى القرآن . . . . فعلمنا من هذه المقدمات أن عليا عليه السلام هو خيرة هذه الأمة وأتقاها ، وهو أخشاها ، فهو أعلمها ، فهو أعدلها ، فهو أولاها على العلم ، فهو أهداها إلى الحق ، فهو واجب الإطاعة المتبع ، فاخترناه على بصيرة ويقين لأنه هو أولى بالاختيار ، وتركنا أبا بكر لأنه هو أولى بالترك عند أولى الأبصار » .

هنا يقدم المؤلف مقدمات ، وينتهى إلى نتيجة : فأما مقدماته فهى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأخبار المروية ؛ وأما نتيجته التى ينتهى إليها من هذه المقدمات ، فهى أن عليا أفضل الأمة بصفة عامة ، وأفضل من أبى بكر بصفة خاصة ، وأن عليا لأفضليته كان خليقا بالإجماع على إمامته ، فى حين أن أبا بكر لأنه دون علىّ علما وعملا كان خليقا بالترك . وليس من شك فى أن المؤلف فيما أورد من آيات وأحاديث وأخبار كان مصطنعا لمنهج الشيعة فى التأويل والتخريج ، وفى الذهاب إلى حد بعيد فى تحميل الألفاظ بصفة عامة ، والألفاظ القرآنية بصفة خاصة ،

ماتحتمل وما لاتحتمل من المعانى التى تتفق من قريب أومن بعيد مع مذهب الشيعة ، والتى يحقق تأويلها مايريد الإمامية تحقيقه و إثباته من إمامة على وأحقيته للخلافة من دون أبى بكر . ويتبين هذا كله فيما يلى : —

ص ٣٩ س ٨ .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

فالمؤلف قد نظر فى أقاويل المسلمين فى هذه الآية الكريمة فوجد أنهم مختلفون فى معنى « أولى الأمر » : فبعضهم يرى أن أولى الأمر هم علىّ وأولاده وذريته المعصومون ، و بعضهم يرى أنهم أمراء السرايا ، و بعضهم يرى أنهم القوام على الناس ، والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر .

والمتأمل فيما أورده المفسرون فى تفسير هذه الآية الكريمة ، يلاحظ إلى أى حد اختلفت الأقاويل فى تأويل « أولى الأمر » : فابن جرير الطبرى مثلا يحدثنا بأن أهل التأويل قد اختلفوا فى « أولى الأمر » الذين أمر الله عباده بطاعتهم فى هذه الآية ، وها نحن أولاء نجمل معه ما أورده من أقاويلهم :

(١) ففريق يقول بأن أولى الأمر هم الأمراء وأصحاب السرايا ، ومن هذا الفريق أبو هريرة وابن عباس وميمون بن مهران .

(٢) وفريق يقول بأن أولى الأمر هم أهل العلم والفقه ، ومن هذا الفريق مجاهد إذ قال بأنهم أولو الفقه منكم — على رواية — أو أنهم أولو الفقه والعلم — على رواية أخرى — ؛ ومنه أيضا ابن نجيح إذ قال بأنهم أولو الفقه فى الدين والعقل ، وابن عباس إذ قال بأنهم أهل الفقه والدين .

(٣) وفريق ثالث يرى أن أولى الأمر هم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن القائلين بذلك مجاهد .

(٤) وفريق رابع يرى أن المعنى بأولى الأمر هما أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، ومن هذا الفريق عكرمة .

وقد عقب ابن جرير الطبرى على هذه الأقاويل بما يبين أيها أولى بالصواب ، وذلك إذ يقول : « وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب قول من قال : هم الأمراء والولاة ، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة وللمسلمين مصلحة ، كما روى عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره والفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق ، وصلوا وراءهم ، فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم . » . . . . . . فإذا كان معلوما أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل ، وكان الله قد أمر بقوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » بطاعة ذوى أمرنا ، كان معلوما أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوى أمرنا هم الأئمة ومن ولاه المسلمون دون غيرهم من الناس . . . . . وإذا كان ذلك كذلك ، كان معلوما بذلك صحة ما اخترنا من التأويل دون غيره . » (ابن جرير الطبرى : جامع البيان فى تفسير القرآن ، المطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنة ١٣٢٤ هـ ، جـ ٥ ، ص ٩٣ ـ ٩٥) .

ويتفق أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى مع ابن جرير الطبرى فى إيراد الأقاويل الآنفة الذكر وذكر القائلين بكل منها (القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، طبع دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ، جـ ٥ ، ص ٢٥٩ ـ ٢٦١) ؛ ولكن القرطبى يزيد على ذلك ذكر ما زعمه قوم من أن المراد بأولى

الأمر علىّ والأئمة المعصومون ، وإنه ليعقب على هذا الزعم بما يبين فساده فيقول : « ولو كان كذلك ما كان لقوله : « فردوه إلى الله والرسول » معنى ، بل كان يقول : فردوه إلى الإمام وأولى الأمر ، فإن قوله عند هؤلاء هو الحكم على الكتاب والسنة ، وهذا قول مهجور مخالف لما عليه الجمهور . » (الجامع لأحكام القرآن : جـ ٥ ، ص ٢٦١) .

فإذا كان ذلك كذلك ، وكانت تلك هى الأقاويل المختلفة الصادرة عن الثقات من أهل التأويل فى تفسير معنى « أولى الأمر » ، وكان مؤلف (توفيق التطبيق) ، قد انصرف بحكم تشيعه عما سوى القول بأن المقصود بأولى الأمر هو علىّ وأولاده وذريته المعصومون ، فقد بان إذن إلى أى حد عوّل هذا المؤلف فى إثبات دعواه على ما هو مهجور ومخالف لما عليه الجمهور من القول .

ص ٤١ س ١٩ — ص ٤٢ س ١٠

« فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم . »

وما فعله المؤلف بالآية الكريمة السابقة من تعسف فى التأويل ، وإبعاد فى التخريج ، قد فعله بهذه الآية : فهو قد زعم أن المفسرين اتفقوا على أن « أبناءنا » إشارة إلى الحسن والحسين ، وأن « نساءنا » إشارة إلى فاطمة ، وأن « أنفسنا » إشارة إلى علىّ ، إلى آخر ما ذهب إليه فى دعواه من أن أشبه النفوس بنفس الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هى نفس علىّ ، وإذن فعلىّ أشرف النفوس ، لأنه نفس الرسول ، أى فى الشرف والكمال ، كأنه هو ، أى نور واحد . ولكى يتبين وجه الحق فيما يذهب إليه مؤلف (توفيق التطبيق) من فهم لفظة « أنفسنا » على أنها إشارة إلى علىّ باعتباره نفس الرسول صلى الله عليه وسلم ، يحسن أن نورد بعض أقوال المفسرين فى هذا الصدد :

ذكر النسفي في تفسيره أن الرسول عليه السلام لما دعا إلى المباهلة من حاجه في أمر عيسى عليه السلام من نصارى نجران، أتوا الرسول عليه السلام وقد غدا محتضنا للحسين، آخذا بيد الحسن، وفاطمة تمشي خلفه، وعليّ خلفها، وهو يقول: «إذا أنا دعوت فأمنوا»، ولكن نصارى نجران رأوا ألا يباهلوا النبي عليه الصلاة والسلام فصالحهم. قال النسفي ما نصه: «وإنما ضمّ الأبناء والنساء وإن كانت المباهلة مختصة به وبمن يكاذبه، لأن ذلك آكد في الدلالة على ثقته بحاله واستيقانه بصدقه حيث استجرأ على تعريض أعزته وأفلاذ كبده لذلك ولم يقتصر على تعريض نفسه له، وعلى ثقته بكذب خصمه حتى يهلك خصمه مع أحبته وأعزته إن تمت المباهلة، وخص الأبناء والنساء لأنهم أعز الأهل وألصقهم بالقلوب» (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٩٤٣، ج ١، ص ٢٢١ — ٢٢٢).

وذكر القرطبي أن «أبناءنا» دليل على أن أبناء البنات يسمون أبناء، وذلك أن النبي ﷺ جاء بالحسن والحسين وفاطمة تمشي خلفه وعليّ خلفها، وهو يقول لهم: «إن أنا دعوت فأمّنوا»، وهو معنى قوله: «ثم نبتهل»، أي نتضرع في الدعاء. قال القرطبي ما نصه: «قال كثير من العلماء إن قوله عليه السلام في الحسن والحسين لما باهل «ندع أبناءنا وأبناءكم»، وقوله في الحسن: «إن ابني هذا سيد»، مخصوص بالحسن والحسين أن يسميا ابنَي النبي ﷺ دون غيرهما لقوله عليه السلام: «كل سبب ونسب ينقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببي» (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م، ج ٤، ص ١٠٣ — ١٠٥).

وفسر البيضاوي الآية الكريمة بأن معناها هو أن يدعو كل منا ومنكم نفسه

وأعزة أهله وألصقهم بقلبه إلى المباهلة ، ويحمل عليها ، وإنما قدمهم على الأنفس لأن الرجل يخاطر بنفسه لهم ، ويحارب دونهم (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازى البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، القـــاهرة سنة ١٣٣٤ هـ = ١٩٢٦ م ، ص ١٠١) .

والمتأمل فيما أوردنا من أقوال المفسرين ، وفى غيرها مما يضيق المقام عن ذكره، يلاحظ أنه إذا صح تجوزا أن « أبناءنا » إشارة إلى الحسن والحسين ، وأن « نساءنا » إشارة إلى فاطمة ، فإنه لا يصح مطلقا أن تكون «أنفسنا» إشارة إلى علىّ من حيث هو نفس الرسول عليه السلام على نحو ما ذهب إليه صاحب (توفيق التطبيق) ، إذ أن « أنفسنا » لا يمكن أن تدل صراحة أو ضمنا إلا على نفس النبى وأنفس أعزة أهله وألصقهم بقلبه .

وليس أدحض لما يذهب إليه المؤلف وغيره من الشيعة فى تأويل « أنفسنا » ، بل وفى تأويل «أبناءنا» و « نساءنا » ، ممـا ذكره الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده فى هذا المقام : فهو يرى أن ما اتفقت عليه الروايات من أن النبى صلى الله عليه وسلم اختار للمباهلة عليا وفاطمة وولديهما ، ومن حملهم كلمة « نساءنا» على فاطمة ، وكلمة «أنفسنا» على علىّ فقط ، إنما مصادرها الشيعة ، ومقصدهم منها معروف ، وقد اجتهدوا فى ترويجها ما استطاعوا حتى راجت على كثير من أهل السنة ، ولـكن واضعيها لم يحسنوا تطبيقها على الآية : فإن كلمة « نساءنا » لا يقولها العربى ويريد بها بنته ، لا سيما إذا كان له أزواج ، ولا يفهم هـذا من لغتهم ؛ وأبعد من هـذا أن يراد بـ «أنفسنا» علىّ عليه الرضوان . ويرى الأستاذ الإمام بعد هذا كله أن كل ما يفهم من الآية إنما هو أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يدعو المحاجين والمجادلين فى عيسى من أهل الـكتاب إلى الاجتماع رجالا ونساء وأطفالا ، ويجمع هو المؤمنين رجالا

ونساء وأطفالا ، ويبتهلون إلى الله تعالى بأن يلعن الكاذب فيما يقول عن عيسى (تفسير القرآن للأستاذ الإمام : طبعة المنار سنة ١٣٢٤ هـ ، جـ ٣ ، ص ٣٢٢) .

فإذا كان ذلك كذلك فليس ثمت إذن وجه لما يذهب إليه صاحب (توفيق التطبيق) ، ويزعم فيه أن المفسرين قد اتفقوا على أن « أنفسنا » إشارة إلى علىّ ، وأنه لا يجوز أن يكون المراد به النبي عليه الصلاة والسلام ، لأنه هو الداعى ، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه .

وما قيل فى تأويل المؤلف لهذه الآية وللآية السابقة من إخراجهما عن معناها العام الذى يشمل علياً كما يشمل غير علىّ ، إلى معنى خاص مقصور على علىّ وحده ، يمكن أن يقال مثله فى تأويله لغير هاتين الآيتين من الآيات التى أوردها بعد ذلك حتى ص ٤٩ من متن رسالته ، وحمّلها ما تحتمل وما لا تحتمل من المعانى الخاصة التى تجعلها مقصورة على علىّ ، وأراد بإيرادها أن يؤيد دعواه فى أن هذه الآيات إنما نزلت فى حق علىّ .

ص ٤٢ س ١٠ — ١١ .

« وقال النبي عليه الصلاة والسلام فى حقه : « يا على أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى » ..... » .

عن مصعب بن سعد بن أبى وقاص ، عن سعد بن أبى وقاص ، قال : خلّف رسول الله ﷺ عليّا بن أبى طالب فى غزوة تبوك ، فقال : يارسول الله ، تخلفنى فى النساء والصبيان ، فقال : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى » (صحيح مسلم : طبعة استامبول سنة ١٣٣٤ هـ ، كتاب فضائل الصحابة ٤٤ ، جـ ٧ ، ص ١٢٠ ؛ البخارى : كتاب ٦٢ ، باب ٩ ، وكتاب ٦٤ ، باب ٧٨ ؛ الترمذى : كتاب ٤٦ ، باب ٢٠ ؛ ابن ماجه : المقدمة ، باب ١١) .

يتخذ الإمامية من هذا الحديث دليلا على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علىّ بعده ، ولـكن مايذهبون إليه فى الاستدلال بهذا الحديث على استخلاف النبى لعلى ، كان موضعا للنقد والتجريح من جانب كثير من المؤرخين والمتـكلمين ورجال الدين من أهل السنة ، وحسبنا أن نذكر فى هذا الاستدلال ما يورده القاضى أبو بكر ابن العربى من اعتراض عليه ، وذلك حيث يقول : « . . . فأما حديث غدير خم فلا حجة فيه ،لأنه إنما استخلفه (علىّ)فى حياته على المدينة ، كما استخلف موسى هارون فى حياته عند سفره للمناجاة ، على بنى إسرائيل ؛ وقد اتفق الـكل من إخوانهم اليهود على أن موسى مات بعد هارون ، فأين الخلافة ! » (العواصم من القواصم : المطبعة السلفية ،القـاهرة سنة ١٣٧١هـ ، ص ١٩٢) . وقد أشار الأستاذ محب الدين الخطيب فى تعليقاته على كتاب (العواصم من القواصم) إلى المناقشة فى هذا الحديث بين السيد عبد الله بن الحسين السويدى سنة ١١٥٦هـ و بين الملاباشى على أكبر شيخ علماء الشيعـــة ومجتهديهم فى زمن نادرشاه ، وذلك فى كتاب (مؤتمر النجف ص ٢٥ ـ ٢٧ طبع السلفية) .

وللباقلانى على احتجاج الإمامية بهذا الحديث على استخلاف النبى لعلى بالنص، اعتراضات لها قيمتها من الناحية الـكلامية ،فضلا عما لهـا من خطر من الناحية التاريخية ، وذلك فى كتابه (التمهيد : ص ١٧٣ ـ ١٧٥) .

ص ٤٢ س ١٦ ـ ص ٤٣ س ٧ .

« ونقل الموافق والمخالف حديث: «سلونى .... » عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛ وفى مسند أحمد بن حنبل : لم يكن أحد من أصحاب النبى يقول سلونى إلا على بن أبى طالب عليه السلام ... حتى ينطق الله التوراة والإنجيل والزبور والقرآن. فيقولون : صدق علىّ ، قد أفتاكم بما نزل الله فينا : « وأنتم تتلون الـكتاب أفلا تعقلون » ....» .

عن سعيد بن المسيب أنه قال : « لم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سلونى، إلا عليا » ،أخرجه أحمد فى (المناقب)، والبغوى فى (المعجم) ،

وأبو عمر ولفظه : « ما كان أحد من الناس يقول سلونى غير على بن أبى طالب » وعن أبى الطفيل ، قال : « شهدت عليا يقول : سلونى ، والله لا تسألونى عن شىء إلا أخبرتكم ، سلونى عن كتاب الله ، فو الله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار ، فى سهل أم فى جبل » ، أخرجه أبو عمر (أبو جعفر أحمد المحب الطبرى : الرياض النضرة فى مناقب العشرة ، المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ، جـ ٢ ، ص ١٩٨) .

وقد أورد ابن عبدالبر فى كتابه (جامع بيان العلم وفضله ، المطبعة المنيرية ، جـ ١ ، ص ١١٤ ـ ١١٥) طائفة من الروايات التى تدور على اختصاص علىّ بقول : « سلونى . . . » ، والتى تدل على براعة علىّ وعمق علمه و بعد نظره فى الإجابة على مايوجه إليه من أسئلة فى مسائل هى فى نظر السائل معضلة ، فليرجع إلى هذا الكتاب ، من أراد زيادة فى هذا الباب .

ص ٤٣ س ١٧ ـ ١٨

« . . . ولهذا كثير من المخالفين يفضله ، ولا نقل لخبر التفضيل أيضا فى صدد الأول والثانى والثالث . . . » .

يريد المؤلف هنا أن يقرر أنه لم ترد أخبار فى إثبات أفضلية الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين وهم أبو بكر وعمر وعثمان ، وذلك لكى يقصر أخبار الأفضلية على علىّ من دون الخلفاء . والواقع أن كتب الحديث فضلا عن كتب التاريخ والسير فياضة بالأحاديث والروايات التى تثبت لكل من هؤلاء الخلفاء صفات يتميز بها من غيره ، ناهيك بمايعول عليه و يستند إليه علماء الكلام من هذه الأحاديث والروايات التى إن دلت على شىء فى نظرهم ، فهى إنما تدل على أن لكل من الخلفاء منزلته فى نفس النبى ، وأن للنبى رأيه فى كل من الخلفاء ، وذلك على وجه يتبين من خلاله أنهم على

الرغم مما يتميز به بعضهم من بعض ، فإنهم لدى النبي وفى نفس النبي سواء . وليس أدل على ذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » : فإذا كان ذلك كذلك فأى معنى إذن لأن يكون علىّ أفضل من أبى بكر وعمر وعثمان ؛ وها هى ذى الأحاديث والروايات تستفيض فى إثبات ما لكل من الخلفاء الأربعة من مناقب ، إلى جانب ما يتبين من بعضها من أنهم قد خلفوا النبي على الترتيب الذى وقع بناء على ما تضمنه بعض هذه الأحاديث من إشارة إلى هذا الترتيب ؛ وحسبنا أن نورد على سبيل المثال لا الحصر بعض هذه الأحاديث :

فقد حدث جبير بن مطعم ، قال : أتت امرأة النبىّ صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع إليه . قالت : أرأيت إن جئت ولم أجدك ؟ كأنها تقول : الموت . قال عليه السلام : « إن لم تجدينى فأتى أبا بكر » (اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان : البخارى ومسلم ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقى ، دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م ، ج ٣ ، ص ١٦٢ ، حديث ١٥٤٣) . وعن عائشة أنها قالت : لما كان وجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى قبض فيه قال : « أدعوا لى أبا بكر ، فلنكتب لئلا يطمع فى الأمر طامع ، أو يتمنى متمن » ، ثم قال : « يأبى الله ذلك والمؤمنون » ، قالت عائشة : فأبى الله ذلك والمؤمنون إلا أن يكون أبى فكان أبى (خرجه فى الفضائل وقال : بإسناد صحيح على شرط الشيخين . الرياض النضرة فى مناقب العشرة : ج ١ ، ص ١١٨) . وعن علىّ أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « سألت الله عز وجل أن يقدمك ثلاثا ، فأبى على إلا تقديم أبى بكر » (خرجه الحافظ السلفى فى المشيخة البغدادية ، وخرجه صاحب الفضائل ولفظه : « يا علىّ نازلت الله فيك ثلاثا ، فأبى أن يقدم إلا أبا بكر » ، وقال : غريب ؛

قال الطبرى : وهـذا الحديث مع غرابته يعتضد بما تقدم من الأحاديث الصحيحة فيستدل بها على صحته بشهادة الصحيح لمعناه . الرياض النضرة : جـ ١ ، ص ١٥٠) .

فإذا أضفنا إلى هـذه الروايات والأحاديث ما يثبته المتـكلمون من الأشاعرة من أحاديث يثبتون بها أفضلية أبى بكر ، ويدللون ببعضها على اختصاص النبى له بالخلافة من بعده (الباقلانى : التمهيد ، ص ١٧٧) : تبينا أن كل أولئك وغيره مما يضيق المقام عن ذكره ، أدلة على أن ما يقرره صاحب (توفيق التطبيق) من أنه لا نقل لخبر التفضيل فى صدد أبى بكر وعمر وعثمان ، إنما هو كلام منقوض ومردود عليه بتلك الأحاديث والروايات .

ص ٤٨ س ١٩

« حب الدنيا رأس كل خطيئة »

قال الحافظ العراقى فى (تخريج أحاديث الإحياء : طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ ، جـ ٩ ، ص ١٥٦) عن هـذا الحديث : رواه ابن أبى الدنيا فى ذم الدنيا ، والبيهقى فى (شعب الإيمـان) من طريقه ، من رواية الحسن مرسلا . وذكر ابن تيمية فى (الفتاوى : جـ ٢ ، ص ١٩٦) أن هذا حديث معروف عن جندب ، عن عبد الله البجلى ، وأما عن النبى صلى الله عليه وسلم فليس له إسناد معروف .

ص ٥٠ س ١

« أسامة بن زيد » :

هو أبو محمد أسامة بن زيد بن حارثة الـكلبى الهاشمى ، من موالى رسول الله ،

أُمُّهُ أَمَةٌ حبشية عتيق تدعى بركة أم أيمن . ولد أسامة بمكة فى العام الرابع من بعثة الرسول ، وقيل إنه لقب بـ « حبِّ رسول الله وابن حبه » . وقد بعث النبى صلى الله عليه وسلم فى العام الحادى عشر للهجرة أسامة على رأس جيش لغزو الشام ، وكان أسامة وقتئذ ما يزال حدثا ؛ وعلى الرغم من الطعن فى حداثة سنه ، فقد أصرّ النبى فى مرضه الأخير على الإسراع فى بعث أسامة الذى قام على رأس الجيش فانتصر ، وكان نصره فاتحة للحملة التى وجهت لفتح الشام ؛ وفى العام نفسه ولاه أبو بكر إمرة المدينة بينما كان يحارب فى وقعة ذى القصة ؛ وفى العام العشرين للهجرة فرض له عمر أربعة آلاف درهم ، وهذا يساوى نصيب من شهد غزوة بدر ؛ ولأسامة فوق هذا مقام بين رواة الحديث ؛ وقد توفى فى الجرف حوالى عام ٥٤ هـ ، ودفن بالمدينة (ابن سعد : الطبقات ، جـ ٤ ، ص ٤٢ ـ ٥١ ؛ ابن الأثير : أسد الغابة ، جـ ١ ، ص ٦٤ ؛ دائرة المعارف الإسلاميه : فكا : مادة « أسامة ») .

ص ٥٠ س ٣

« جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تأخر عن جيش أسامة » .

هذا حديث يورده المؤلف ليستدل به على أن النبى لعن من تأخر عن جيش أسامة ، وذلك ليؤيد دعواه فى أن أبا بكر وعمر قد تأخرا عن هذا الجيش ، وأنهما بحكم هذا التأخر ملعونان بنص النبى . وهذه الدعوى باطلة من أولها إلى آخرها : فهى باطلة أولاً بحكم نص الحديث على ماروته كتب السنة ، وذلك أن عبد الله بن دينار حدث أنه سمع ابن عمر يقول : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثا وأمّر عليه أسامة ابن زيد فطعن الناس فى إمرته ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « إن تطعنوا فى إمرته ، فقد كنتم تطعنون فى إمرة أبيه من قبل ، وايم الله إن كان لخليقا بالإمرة ،

و إن كان لمن أحب الناس إلىّ ، و إن هذا لمن أحب الناس إلىّ بعده » (صحيح مسلم بشرح النووى : طبعة المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م ، ج ١٥ ، ص ١٩٥) ؛ وهى باطلة ثانيا بحكم ما ورد فى كتب السيرة : فقد ذكر ابن هشام أن ابن إسحق قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد بن حارثة إلى الشام ، وأمره أن يوطىء الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين ، فتجهز الناس ، وأوعب مع أسامة المهاجرون الأولون (سيرة النبى صلى الله عليه وسلم : مطبعة حجازى بالقاهرة ، ج ٤ ، ص ٣١٩) ؛ وذكر ابن هشام أيضا أن ابن إسحق قال : حدثنى محمد بن جعفر بن الزبير ، عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطأ الناس فى بعث أسامة ، وهو فى وجعه ، فخرج عاصبا رأسه حتى جلس على المنبر ، وقد كان الناس قالوا فى إمرة أسامة : أمّر غلاما حدثا على جلة المهاجرين والأنصار ، فحمد الله ، وأثنى عليه بما هو له أهل ، ثم قال : « أيها الناس ، أنفذوا بعث أسامة ، فلعمرى لئن قلتم فى إمارته لقد قلتم فى إمارة أبيه من قبله و إنه لخليق للإمارة و إن كان أبوه خليقاً لها » . . . . (سيرة النبى صلى الله عليه وسلم : ج ٤ ، ص ٣٢٨) ؛ وذكر الدكتور محمد حسين هيكل بعد هذا كله أن النبى ﷺ أمر بتجهيز جيش عرم إلى الشام ، جعل فيه المهاجرين الأولين ، و منهم أبو بكر وعمر ، وأمّر على الجيش أسامة بن زيد بن حارثة (حياة محمد : الطبعة الأولى بمطبعة مصر سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٤٦٧) .

التعليقات على الاستشهادات والمناسبات

من كلام الشيخ الرئيس

(١٣) فى ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس

ص ٥٣ ـ ٥٨

ص ٥٣ س ٢ ـ ٤ .

« قال فى المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس فى خواص النفس الإنسانية ، فى آخر الفصل السادس فى إثبات القوة القدسية ، . . . . . بهذه العبارة : اعلم أن التعلم سواء . . . . » .

يستشهد المؤلف هنا بعبارة من عبارات ابن سينا فى طبيعيات كتابه (الشفاء)؛ ولكن المؤلف لم يورد من عبارة ابن سينا إلا أولها وهو قوله : « اعلم أن التعلم سواء » ؛ وها نحن نورد عبارة ابن سينا بنصها كاملا ، لكى يكون الاستشهاد أظهر وأتم ، والفائدة أشمل وأعم . قال ابن سينا ما نصه :

« واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم ، أو حصل من نفس المتعلم ، فإنه متفاوت فيه : فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور ، لأن استعداده الذى قبل الاستعداد الذى ذكرناه أقوى . فإن كان ذلك الإنسان فيما بينه و بين نفسه سمى هذا الاستعداد القوى حدسا . وهذا الاستعداد قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شىء ، و إلى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثانى حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شىء من نفسه ، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد . و يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولانى عقلا قدسيا ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه

رفيع جـدا ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم . . . . » (الشفاء : فصل فى مراتب أفعال العقل فى أعلى مراتبها وهو العقل القدسى : ورقة ٢٠٩١ ، مخطوطة الأزهر بخيت) .

ص ٥٣ س ١١ — ١٣

« . . . والاسماعيلية وإن وافقوا الإمامية فى وجوب عصمة النبى والإمام ، لكن لا بمعنى الذى ذهبت إليه الإمامية »

يتفق الإمامية والاسماعيلية فى القول بعصمة الأنبياء والأئمة ؛ ولكن الإمامية يختلفون عن الاسماعيلية فى أن العصمة عند أولئك يشترط أن تكون فى الأنبياء والأوصياء من أول العمر إلى آخره ، على حين أن العصمة عند هؤلاء لا يشترط فيها أن تكون مطلقة ، ولا من أول العمر إلى آخره ، وإنما يجوز أن يقع النبى والإمام فى السهو والنسيان ، وأن يقع منه الخطأ والعصيان ، وأن وقوع هذا أو ذاك منه ، ووقوعه فى هذا أو ذاك ، لا يطعن فى عصمته ، لأن الله إنما اختار النبى أو الإمام بمقتضى مشيئته ، ولا ينبغى أن يتخلف مقتضى المشيئة سواء فى حالتى الخلو عن الغلط والوقوع فيه . والرسالة التى بين أيدينا صريحة فى التعبير عن مذهب الإمامية فى العصمة المطلقة من أول العمر إلى آخره ، فلا داعى لتفصيل القول فى مذهب الإمامية فى هذه الناحية ، وحسبنا أن نبين الفرق بين ما يذهب إليه الإمامية و بين ما يذهب إليه الاسماعيلية فى هذا ، وذلك من خلال ما يروى عن تسمية الاسماعيلية بهذا الاسم من ناحية ، وما يعرف من ترتيب الأئمة عندهم من ناحية أخرى : فقد حدثتنا كتب السير والتاريخ بأن الاسماعيلية فرقة من فرق الشيعة ، وأنها سميت بهذا الاسم لأنها وقفت بسلسلة الإمامة عند إسماعيل وهو الابن الأكبر

لجعفر الصادق الإمام السادس ، وأنهم جعلوا الإمامة بعد جعفر لابنه اسماعيل ، وأن جعفرا قد عين ابنه اسماعيل خلفا له ، ولكنه عاد فعدل عن ذلك وعين ابنه الثانى موسى ، وذلك لأنه لقى اسماعيل مخموراً . على أن الاسماعياية لم يسلموا بنزع الإمامة من اسماعيل ، لأنهم كانوا يعتقدون أن الإمام معصوم ، وأن شرب الخمر لا يفسد عصمته ، ولا يطعن فى إمامته ، وأنه لا يجوز أن تقتضى مشيئة الله وعنايته شيئا ثم ينسخ هذا الشيء (دائرة المعارف الإسلامية : مادة « اسماعيلية ») .

على أن الاسماعيلية ، وإن كانوا قد فهموا من شرب اسماعيل للخمر هذا الفهم الذى لا يلائم تعاليم الشريعة الإسلامية ، ولا يجعل من عصمة شاربها أمرا مطعونا فيه ، بحيث تسقط الإمامة عمن يأتيه ، إلا أن خصوم اسماعيل من الإمامية الإثنى عشرية قد أنكروا إمامته ، وذلك لأنه أباح لنفسه محظورا ، وارتكب معصية وهى شرب الخمر ، الأمر الذى يرتب عليه أنه لم يصبح خليقا بأن يلى الإمامة. ولكن مريد اسماعيل رد على المنكرين من الامامية بأن الله إذا اجتبى شخصا للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير فى المستقبل ، طهره من الذنوب والأوزار ، وأفقده القدرة على إتيانها : فتحريم الخمر لم ير فيه اسماعيل ، ومن ثم مريدوه من الاسماعيلية ، إلا معنى مجازيا (جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، الترجمة العربية للأساتذة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص ٢١٥) .

فإذا كان الاسماعلية يؤولون تحريم الخمر على هذا الوجه ، ويعتقدون

العصمة فى الإمام على الرغم مما يبيحه أو يقع فيه من المحظورات والمعاصى ، فقد بان إذن أى فرق بين مذهبهم و بين مذهب الإمامية ، والإمامية الإثنى عشرية بوجه خاص ، لا سيما فيما يتعلق باشتراط الإمامية أن تكون عصمة الإمام عصمة مطلقة من أول العمر إلى آخره ، أى قبل الإمامة وفى إبانها وفيما بعد ذلك .

ص ٥٣ س ١٤ ـ ص ٥٤ س ٥ .

« وقال فى المقالة العاشرة ، فى فصل إثبات النبوة ، بعد إقامة الدليل على إثبات وجود النبي . . . . . وهذا يدل صراحة على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبى لا يترك نصب الوصى » .

الحق الذى لا شبهة فيه ولا غبار عليه أن ما أثبته المؤلف هنا من كلام ابن سينا ، لا يدل صراحة ولا ضمنا على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبى لا يترك نصب الوصى ، و إنما هو يدل من غير شك على أن ابن سينا لا يعنى إلا إثبات شىء واحد هو النبوة ، وذلك لا يحتمل جدالا أو تأويلا بدليل ما يقوله ابن سينا بعد ذلك ، وهذا نصه : « . . . فواجب إذن أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، فيميز به منهم ، فيكون له المعجزات التى أخبرنا بها ؛ وهذا الإنسان ، إذا وجد ، يجب أن يسن للناس فى أمورهم سننا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه و إنزاله الروح المقدس عليه » (كتاب الشفاء : ج ٢ ، الإلهيات ، ص ٦٤٧) : فأين ما يزعمه مؤلف (توفيق التطبيق) من أن كلام ابن سينا يدل صراحة على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبى لا يترك نصب الوصى ، مما يصرح به مؤلف (الشفاء) من إثبات وجوب وجود النبى ، ووجوب كون النبى

إنسانا ، ووجوب وجود أمور يختص بهـا من دون سائر الناس بحيث يتميز عنهم ، وتـكون له المعجزات التى تجعله بدعا بينهم ؟ . . . . الحق أن مؤلف (توفيق التطبيق) ليس موفقا فيما استشهد به هنا من كلام ابن سينا ، ولا مصيبا فى فهمه ، بقـدر ما كان متعسفا أو محملا له من المعانى ما يخرجه عن المعنى الحقيقى الذى قصد إليـه الشيخ الرئيس .

ص ٥٤ س ٦ ـ ١٢

« وقال فى فصل من هـذه المقالة فى العبادات : « إن هـذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتـكرر وجود مثله فى كل وقت . . . . . » . فأى تعبير فى بقاء الإنسان ومصالحه مرتبة نصب الوصى ! . . . فيجب أن يكون وصيه منصوصا ، ولا يكون المنصوص والمنصوب بالاتفاق غير على عليه السلام . وهـذا أيضا موافق لمذهب الإمامية ومخالف لمخالفيهم » .

الواقع أن هـذا ليس موافقا لمذهب الإمامية ، ولا مخالفا لمخالفيهم ، وإنمـا هو صورة أخرى لمـا يأخذ على مؤلف (توفيق التطبيق) نفسه ، ويملك عليه عقله ، من تعسف فى التأويل ، وتـكلف فى التخريج ، وتوجيه كلام ابن سينا توجيها يلائم ما استقر فى ذهنه من أن ابن سينا كان من الإمامية ، فلا بد إذن من أن يـكون التدبير العظيم الذى دبره النبى لبقاء ما يسنه ويشرعه فى أمر المصالح الإنسانية ، هو نصب الوصى ، ولا بد من أن يكون وصى النبى منصوصا ، ولا بد بعد هـذا كله من أن يكون المنصوص والمنصوب عليّا بالاتفاق ؛ وأكبر الظن إن لم يكن أكبر اليقين أن ألفاظ ابن سينا لا تحتمل هـذا التخريج أو التوجيه ، وأن التدبير العظيم الذى يعنيه ابن سينا لا يمـكن أن يخرج عن معناه العام إلى هـذا المعنى الخاص

الذى انتهى إليه مؤلف (توفيق التطبيق) من فهمه لكلام ابن سينا ، وهو أن نصب على أو النص عليه هو المنيّ بالتدبير العظيم الذى يجب أن يكون قد دبره النبى لبقاء ما يسنه و يشرعه فى أمر المصالح الإنسانية .

ص ٥٥ س ٩ ــ ١٤

« وذكر فى كتاب الإشارات ، فى النمط الثامن والتاسع والعاشر ، أوصاف الكاملين والعارفين ، من خرق العادات ، والإخبار بالمغيبات . . . وهذه الجملة من الأوصاف لا يوجد منها شىء فى الأصحاب إلا لأمير المؤمنين و إمام المتقين عليه صلوات الله رب العالمين » .

أفرد ابن سينا النمط الثامن من كتابه (الاشارات والتنبيهات) لدراسة البهجة والسعادة ، فتناول فيه اللذة والألم ؛ و بين أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ، وأن اشتغال النفس بالعقائد الباطلة ، أو بتدبير البدن ، مانع من حصول اللذة بالقوى العقلية ؛ وعرّف مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية .

وأفرد ابن سينا النمط التاسع من هذا الكتاب لبيان مقامات العارفين ، فعرف الزاهد والعابد والعارف ، وعرف الزهد والعبادة عند العارف وغير العارف ؛ وتحدث عن الإرادة وأنها أول درجات العارفين ، وعن الرياضة وتقسيمها وما يعترى صاحب الرياضة من الحالات .

وأفرد ابن سينا النمط العاشر لدراسة أسرار الآيات ، فعرض لما يستطيعه العارف و يعجز عنه غير العارف ، من إمساك عن الغذاء مدة طويلة ، و إتيان أفعال شاقة ، و إخبار عن الغيب ، و إتيان العارف بخوارق العادة .

ولعل مؤلف (توفيق التطبيق) حين أثبت وجود أوصاف العارفين الكاملين لأمير المؤمنين على ابن أبى طالب ، وهى تلك الأوصاف التى أوردها ابن سينا فى كتابه (الإشارات والتنبيهات) ، وأشرنا إلى طرف منها هنا ، لعله أراد أن يفسر بهـا الحالة التى استطاع فيها على رضى الله عنه أن يخلع باب خيبر ، وأن خلعه لهـذا الباب على نحو ما يروى ، لم يـكن بقوة جسدانية ، وإنمـا هو فعل من أفعال القوة الروحانية ، وقد تجردت عن البدن وتقوت بالتأييد الإلهى . وليس أدل على ما يعنيه المؤلف بإشارته إلى النمط الثـامن والتاسع والعاشر من إشارات ابن سينا ، ولا على تفسيره لحـالة على التى يقال إنه خلع فيهـا باب خيبر ، ليس أدل على هـذا كله مما ذكره ابن سينا نفسه فى هـذا الباب ، وأجمله فخر الدين الرازى فى قوله وهـذا نصه : « لا يبعد إتيان العارف بمـا يخرق العادة فى الأمور السفلية ، وذلك لأن الأجرام السفلية قابلة لهـذه الصفات ، والنفس الناطقة ليست بجسم ، ولا حالة فى الجسم ، فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير فى هذا البدن ، لا يبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف فى مادة هذا العالم العنصرى ، لا سيما على قولنا : النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن تـكون الماهية المخصوصة التى لنفسه تقتضى تلك القدرة . ومما يبين أن تأثير النفس خارج البدن لا بواسطة الآلات الجسمانية جائز ، وجوه : الأول أن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ؛ والثانى أن توهم المرض كثيرا ما يجلب المرض و بالضد ؛ والثالث أن الإصابة بالعين من هذا الباب . إذا عرفت هـذا ، فنقول : صاحب هـذه النفس القوية ، إن كان خيِّراً رشيداً ، فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء ، وقد يصير ذلك الزكاء والصفاء سببا لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى ؛ وإن كان شريرا ، واستعمل تلك القوة فى الشر ،

فهو الساحر الخبيث ، وقد يـكسر ذلك الشر تلك القوة ، فلا يلحق شأو الأزكياء » (فخر الدين الرازى : لباب الإشارات ، مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ١٣٥) .

ص ٥٥ س ١٥

« أبو الحسن العامرى » :

هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى ، تفلسف بخراسان ، وقرأ على أبى زيد البلخى ، وقصد بغداد ، وتصدر بهـا ، ولم يرض أخلاق أهلها ، وعاد وهو فيلسوف تام ؛ شرح كتب أرسطو ، وساح فيها ، وله كتاب (الأمد على الأبد) (الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، نسخة فوتوغرافية بمـكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ تاريخ وفلسفه ، ورقه ٢١٣) .

ص ٥٦ س ١ – ٩

« وقال فى رسالته (فى القوى الإنسانية) : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، . . . . . والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن » . وهـذا بعينه مذهب الإماميـة فى حق النبى والأئمة » .

لعل فيما ذكره ابن سينا فى غير هذه الرسالة من رسائله وكتبه الأخرى التى تحدث فيها عن النفس الإنسانية وقواها وأحوالها ، ما يظهرنا على معنى الروح القدسية عند الشيخ الرئيس : فقد أورد فى رسالته التى عنوانها (مبحث عن القوى النفسانية : دار إحياء الـكتب العربية ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م ، ص ١٧١ من المجموعة المشتملة

على رسالة ابن سينا فى أحوال النفس وعلى ثلاث رسائل أخرى) ما نصه : « .... وقد تستعد القوة النطقية فى بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلى بما ينزهها عن الفزع عند التعرف إلى القياس والروية ، بل يكفيها مؤونتها الإلهام والوحى ، وتسمى خاصيتها هذه تقديسا ، وتسمى بحسبه روحا مقدسا ؛ ولن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام » (انظر ص ١٥٤ ـ ١٥٥ من هذه التعليقات) .

ص ٥٦ س ١٥ ـ ص ٥٧ س ١٠

« وقال فى رسالته (المراجية) هكذا : « .... وبراى آن بودكه شريف ترين إنسان . .. كفت قدر آدمى وشرف مردمى جزدر دانش نيست » .

(المعراجية) : رسالة بالفارسية ، يوجد منها نسخ خطية فى مكتبات عدة من بلدان مختلفة أشار إليها الأب جورج شحاته قنواتى فى كتابه عن (مصنفات ابن سينا : رقم ٢٧٥ ، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢) ، وأورد فيما أورد عن هذه الرسالة قول ريو (انظر فهرس المخطوطات الفارسية : ج ٢ ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩) ، وهذا نصه : « يقول مؤلف هذه الرسالة ـ وهو لا يذكر اسمه ـ إنه كتبها جوابا لإلحاح أحد أصدقائه و بإذن مرشده الروحى الذى يسميه مجلس عالى علائى ، وتارة ذات شريف علا الدولة . ولا يذكر الجوزجانى ولا ابن أبى أصيبعة مثل هذه الرسالة بين مؤلفات ابن سينا ، و يرجح نسبتها إلى ابن سينا ماذهب إليه حاجى خليفة (ج٣ ، ص ٤٤٣) وهو يستند إلى الدليل الضعيف المستمد من عنوان هذه المخطوطات ، والعنوان المماثل له فى مخطوط هذا الشخص الذى أوحى هذا هو ذكر علاء الدولة فى المقدمة ، غير أن هذا الشخص من حيث هو مرشد دينى لاصلة له بالأمير الذى قدم له الرسالة اللهم إلا المشاركة فى الاسم » .

ومهما يكن من شيء ، فقد ورد فى الحواشى التى على هامش إلهيات الشفاء المطبوع بطهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ما يفيد أن هناك رسالة تعرف باسم (رسالة المعراج) ، وأن لابن سينا فى هذه الرسالة كلاما يفيد امتياز علىّ على غيره من الصحابة ، وأن منزلة على من الصحابة إنما هى بمنزلة المعقول من المحسوس ؛ ويتبين من هذا الكلام أنه ترجمة عربية للنص الفارسى الذى أورده مؤلف (توفيق التطبيق) ، وهو النص الذى نعلق عليه هنا ، فنثبت هذه الترجمة العربية فيما يلى :

« أشرف الناس ، وأعز الأنبياء ، وخاتم الرسل صلى الله عليه وآله ، قال لمركز الحكمة وفلك الحقيقة وخزانة العقل أمير المؤمنين (على بن أبى طالب) صلوات الله وسلامه عليه ، الذى كان بين الصحابة كالمعقول بين المحسوس : « إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر ، تقرب أنت إليه بأنواع العقل تسبقهم » ؛ ومثل هذا الخطاب لا يليق ولا يصح إلا أن يكون المخاطبة مع كريم رفيع القدر عظيم المجد مثله . وفى الحديث : « ياعلى إذا عنى الناس أنفسهم فى تكثير العبادات والخيرات ، فأنت عنّ نفسك فى إدراك المعقول حتى تسبقهم كلهم» . فلا جرم لما صار على عليه السلام ببصر البصيرة العقلية ، مدركا للأسرار كلها ، ولذلك قال عليه السلام : « لو كشف الغطاء ماازددت يقينا » ؛ « لا حشمة ولا جاه للإنسان أعظم من إدراك المعقول » ؛ « الجنة المزينة المحلاة بأنواع حليها ونعيمها وزنجبيلها وسلسبيلها ، إدراك المعقولات ، ودركات الجهنم بأغلالها وسلاسلها وحميمها وزقومها ، متابعة الأشغال الجسمانية ، ومعانقة القوى الداثرة الحسية » (الشفاء : ج ٢ ، حاشية ص ٦٥٤) .

على أن ماورد من هذه الترجمة العربية فى حاشية (الشفاء) ، ليس ترجمة كاملة للنص الفارسى كله ، وإنما هو يقف عند الحد الذى أثبتنا ، ولهذا آثرنا أن نورد ترجمة عربية لما يأتى بعد ذلك فيما يلى : « . . . لأن الناس يسقطون فى جحيم الهوى ،

و يبقون رهن الخيـال ، وتعب الوهم يزول من الناس بالعلم بأسرع مما يحدث بالعمل : لأن العمل يستلزم الحركة ، والشيء الذى يستلزم الحركة لا يتأتى بغير المحسوس ؛ أما العلم فهو قوة الروح ، وهذا لا يمكن إلا بالمعقول ، كما قال المصطفى : « قليل العلم خير من كثير العمل » ؛ وقال أيضا : « نية المؤمن خير من عمـله » ؛ وقال أمير العالم علىّ عليه السلام : « قدر الإنسان وشرفه لا يكون إلا بالعلم » ... »

على أننا لا نستطيع مع ما أثبته صاحب (توفيق التطبيق) ، وما أوردته حاشية (الشفاء) ، من هذا النص ، أن نقطع بأن هذا الـكلام قد صدر عن ابن سينا صدورا لاشبهة فيه ولا غبار عليه ، إلا أن يثبت ثبوتا لا يقبل الشك أن الرسالة التى يذكرها صاحب (توفيق التطبيق) باسم (الرسالة المعراجية) ، و يذكرها صاحب (حاشية الشفاء) باسم (رسالة المعراج) ، هى لابن سينا حقيقة .

ص ٥٧ س ٢١ـ ص ٥٨ س ٩

«ولو قيل:من أنكر الحشر الجسمانى فـكيف يوافق الإمامى فى أصول الـكلامى مع أن العمدة فى أصول الـكلام هو إثبات حشر الأجسام ؟ قلنا : .... فالحـكم بانحصار العـــلم به ، بخبر النبي مع الإقرار بعجز العقـل ، يدل على كمال إذعانه واعتقاده به » .

يريد المؤلف هنا أن يدفع عن ابن سينا شبهة إنكار حشر الأجساد ، وهو هذا الإنـكار الذى من أجله كفر الغزالى الفلاسفة . ولسنا فى حاجة إلى التعليق على هذا الدفع أو الدفاع ، فقد سبق أن فعلنا ذلك فى مواضعه من التعليقات على مقدمة المؤلف (انظر ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ؟ ص ١١٤ ـ ١١٦ من هذه التعليقات) .

التعليقات على تفسير كلام الشيخ

(١٤) فى تفسير كلام الشيخ وتطبيقه

موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين

ص ٦١ – ٩٧

يحاول المؤلف فى هذا القسم الأخير من رسالته أن يفسر كلام ابن سينا فى الفصل الخامس والأخير من المقالة العاشرة من الفن الثالث عشر من إلهيات كتاب (الشفاء) ؛ وإنه لا يقف عند حد تفسير الألفاظ والعبارات بما يكفى لكشف معانيها الاصطلاحية أو الفلسفية فحسب ، وإنما هو يحاول فى كثير من المواطن أن يؤول بعض ألفاظ الشيخ الرئيس وعباراته تأويلا يتفق كثيرا أو قليلا مع التعاليم الإمامية التى سبق أن عرضها فى الفقرات السابقة من المقالة الثانية من رسالته ؛ فالتفسير الذى يقدمه المؤلف هنا إنما هو أشبه ما يكون بعملية التوفيق بين مذهب ابن سينا و بين مذهب الإمامية ، أو هو بعبارة أخرى بمثابة التطبيق العملى لما سبق أن بسطه من مبادىء إمامية عامة ، الأمر الذى نتبين من خلاله إلى أى حد وعلى أى وجه تصدق تسميته لرسالته هذه باسم (توفيق التطبيق) .

ص ٦٢ س ٥ – ٦ .

« بعثت لتكميل الأخلاق على وجه الكمال والتمام » .

هذا الحديث حديث صحيح ، وإن كان المؤلف قد أورده مغايرا فى بعض ألفاظه لما أوردته كتب السنة : فقد قال السيوطى : إنه حديث صحيح ، رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وذلك على الوجه التالى : « إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق » ؛

وقال أيضا : رواه البخارى فى الأدب ، والحاكم فى (مستدركه) ، والبيهقى فى (شعب الإيمان) (جلال الدين السيوطى : الجامع الصغير ، ج ١ ، ص ٣٤٨) .

ص ٦٢ س ٨ — ١١ .

« . . . . وإجراء كلها على ما ينبغى لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والوصى ، فحينئذ يجب أن يكون الخليفة صاحب نفس قدسية ، وهو بعينه مذهب الإمامية . . . كما عرفت فى المناسبات » .

هنا يتبين كيف يطابق المؤلف بين كلام ابن سينا فى إجراء الخليفة أو الإمام للسياسات والمعاملات ، وبين كلام الإمامية فى النبى والوصى من أصحاب النفوس القدسية : فعنده أنه ما دام الخليفة أو الإمام قائما على إجراء السياسات والمعاملات بما يصلح أمور المعاش والمعاد ، وما دام مما ينبغى توفره فيه أن يكون صاحب نفس قدسية ، وما دام الإمامية يقولون بأن إجراء السياسات على ما ينبغى لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والوصى ، فلا بد إذن من أن يكون ابن سينا هنا موافقا للإمامية لأنه يقول بإجراء السياسات والمعاملات ، ولأن هذا الإجراء لا يستطيعه إلا من كان نبيا أو وصيا من أصحاب النفوس القدسية .

ص ٦٢ س ١٣ — ص ٦٣ س ٢ .

« ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته » .

هذا كلام لابن سينا يفسره مؤلف (توفيق التطبيق) بقوله : « المراد بالسان صاحب السنة السنية ، أى الطريقة الحقة ، وهو النبى : أى يجب على النبى بأمر ربه أن يجعل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة كافة ، كما فعله النبى عليه الصلاة والسلام

فى حق علىّ عليه السلام بمقتضى أمر ربه القدير « بلغ ما أنزل إليك من ربك » فى يوم الغدير حيث قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله » ، ... أى أمر الخلافة منحصر بجهة النبى ، ونصبه بأمر ربه ، ولا يتحقق فى نفس الأمر لغيره ، وهو عين مذهب الإمامية » .

وهنا يعرض المؤلف فى تفسيره لمسألة نصب الإمام ، وللطريقين اللذين يكون عنهما هذا النصب ، وهما طريق النص من ناحية ، وطريق الإجماع من ناحية أخرى . ولن ندخل هنا فى تفصيلات القول فى هذين الطريقين ، فذلك أمر سبق بيانه فى مواضعه من هذه التعليقات (انظر ص ١٧٦ - ١٧٩ من هذه التعليقات) ؛ ولكن الذى يعنينا أن نقف مع المؤلف عنده هو هل ما يقوله ابن سينا من وجوب فرض السان طاعة من يخلفه ، ومن وجوب ألا يكون الاستخلاف إلا من جهة السان ، هل مايقوله ابن سينا من هذا يحتمل ما يذهب إليه مؤلف (توفيق التطبيق) من أنه إنما يعنى أنه يجب على النبى بأمر ربه أن يجعل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة كافة ، كما فعله النبى عليه الصلاة والسلام فى حق على عليه السلام بمقتضى أمر ربه القدير . . . . ؟ وهل ينطوى قول ابن سينا هذا على معنى من المعانى التى تقرب كثيرا أو قليلا مما يذهب إليه الإمامية من أنه ثبت أن النبى نصب وصيا ونص عليه ، وأن المنصوب والمنصوص بالاتفاق والبرهان إنما هو على عليه السلام ، وأن عليا بهذا هو الخليفة عندهم بعد رسول الله . . . . ؟ الحق أنه إذا صح أن ابن سينا يتحدث هنا عن مسألتين من أهم المسائل التى شغلت المتكلمين فيما يتعلق بمسألة الإمامة ، وهما مسألة النص من ناحية ، ومسألة الإجماع أو الاختيار من ناحية أخرى ، إذا صح هذا فلا يصح مطلقا أن يكون ابن سينا قد عنى بهذا الكلام أن عليا هو

الإمام الذى استخلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده ونص عليه ، و إنما الذى يصح أن يفهم عليه كلام ابن سيناهو أن فرض الطاعة لمن يخلف النبي واجب على النبى ، وأن الاستخلاف يجب أن يكون من جهة النبى ، أو بإجماع من أهل السابقة ، وأن هـذا أو ذاك لا يخص به على من دون أبى بـكر ، كما سبق أن بينا ذلك فى موضعه (انظر ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢ من هذه التعليقات) .

ص ٦٣ س ١٦ ـ ٢٢

« وحاصله : لو فرضنا أن الخلافة جائز بإجماع من أهل السابقة ، أى من علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، كان مشروطا بالأشياء لا مطلقا ، حتى يـكون حجة ههنا على وجه يصححون علانية على رؤوس الأشهاد بحيث لايخرج منه أحد من علماء أمة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يتحقق الإجماع ؛ وههنا لا يتحقق : لأن عليا والحسنين عليهم السلام ، وسلمان وأباذر والمقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة لا يدخلون فى هذا الإجماع اتفاقا ، والعباس وعمار خلافا . . . . » .

يرى المؤلف هنا أنه لـكى يكون الإجماع على خلافة أبى بكر متحققا ، فلا بد من أن يكون داخلا فيه جميع علماء أمة محمد ؛ ولـكن تحقق الإجماع على هذا الوجه لم يحصل ، وذلك بما يستدل به المؤلف من عدم دخول على والحسنين عليهم السلام ، وسلمان وأبى ذر والمقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة ، فى هذا الإجماع اتفاقا ، وعدم دخول العباس وعمار فيه خلافا .

على أن ما يذهب إليه المؤلف فى هذه الدعوى ، مردود عليه بما يقوله الباقلانى دحضا لمزاعم الشيعة ، وهذا نصه : « ولأن هذه الأخبار التى هى أخبار الآحاد التى تدعونها فى النص على علىّ أخبار قد عارضها إجماع المسلمين فى الصدر الأول على

إبطالها وترك العمل بهـا : لأن الأمة كلها انقادت لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما والسكون تحت رايتهما ، وفيهم على والعباس وعمار والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام وكل من ادُّعِىَ له النصُّ ورُوِىَ له ؛ وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة رضى الله عنهم ، لا يمكننا ولا أحدا من الشيعة دفعه ؛ ولهذا قالوا : « إن التقية ديننا » ؛ ورووا عن ولد علىّ أنهم قالوا : « إن التقية ديننا ودين آبائنا » ؛ فلا يجوز أن يعمل بخبر الواحد ونحن نتيقن ترك رواته له وإظهاره ؛ فوجب ترك العمل على هذه الأخبار لتدينهم بخلافه وترك من روى النص عليه له وتكذيبه به : لأن الإجماع الظاهر فى العلوم يترك له ما هو أقوى من هذه الأخبار ، فوجب أيضا ترك العمل على هذه الأخبار ، ولو كانت مروية » (التمهيد : ص ١٦٨) .

وللباقلانى بعد هذا كله أدلة مفصلة على إثبات إمامة أبى بكر ، وأن العقد وقع له موقعا صحيحا ، وأن العاقدين له الأمر يوم السقيفة كانوا من أفاضل أهل الحل والعقد ممن يصلح أيضا لإمامة المسلمين والتقدم عليهم ، وأن هذا العقد وقع بمحضر من جمهور الأمة وأهل القدوه منهم ، ولم ينكره منكر ، ولا قدح فيه قادح (التمهيد : ص ١٨٧) ، وكل أولئك من شأنه أن يبطل القول بالنص على إمامة علىّ بعد رسول الله ، وأن يحقق إثبات الإمامة لأبى بكر بإجماع أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه الصلاة والسلام .

وقد أورد الفقيه المحدث أبو جعفر أحمد المحب الطبرى فى كتابه (الرياض النضرة فى مناقب العشرة : جـ ١ ، الباب الأول فى مناقب أبى بكر الصديق ، وهو يشتمل على خمسة عشر فصلا) ، طائفة من الأخبار والأحاديث التى رويت فى حق أبى بكر ، وكلها يثبت فضله وفضائله وخصائصه ومنزلته من النبى ﷺ ،

كما أفرد الفصل الثالث عشر من الباب الأول من كتابه هذا لذكر ما جاء دليلا على خلافة أبى بكر ، تنبيها سابقا منه صلى الله عليه وسلم ، وتقريرا لاحقا من الصحابة ، وشهادة منهم بصحتها ، وأنها لم تكن إلا بحق (الرياض النضرة : ج ١ ، ص ١٤٨ — ١٧٩) ، فليرجع إلى هذا الكتاب ، من أراد زيادة فى هذا الباب .

ص ٦٩ س ١٦ ـ ص ٧٠ س ٢ .

« فمعنى كلامه حينئذ أن الاستخلاف بالنص صواب وبالإجماع خطأ ، لأنه بالنص لا يؤدى إلى الاختلاف والنزاع ...... فالاستخلاف بالنص متحقق وبالإجماع باطل .... فكلام الشيخ على هذه الروية هو بعينه مذهب الإمامية من المسلك الأول ، والأول من الثانى بالمؤول ، وغير المؤول أصوب من المؤول ، فحمله به أولى كما لا يخفى » .

الحق أن كلام ابن سينا فيما سبق حيث يقول : إن الاستخلاف يجب ألا يكون إلا من جهة السان أو بإجماع من أهل السابقة ، إلى آخر ما ذكره فى هذا الصدد (انظر ص ٦٢ — ٦٣ من متن توفيق التطبيق) ، لا يحتمل أن يؤدى إلى هذه النتيجة حتى يقرر فيها المؤلف أن الاستخلاف بالنص عند ابن سينا صواب ، وأنه بالإجماع خطأ ، وأن الاستخلاف بالنص متحقق وبالإجماع باطل ، وأن كلام ابن سينا هو بعينه مذهب الإمامية ؟ فإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يمكن إذن الملاءمة بين ما ينتهى إليه المؤلف فى نتيجته التى يؤول فيها كلام ابن سينا على هذا الوجه وبين ما يقوله ابن سينا من أن هناك طريقين عنهما يكون استخلاف الخليفة والإمام ، وأن أحد هذين الطريقين هو الاستخلاف بالنص من جهة السان ، والآخر

هو الاستخلاف بالإجماع من جهة أهل السابقة من أهل الحل والعقد ، وأن الطريق الأول أصوب ؟ فهل كون الاستخلاف بالنص أصوب يعنى أن الاستخلاف بالإجماع خطأ أو باطل ، أم أنه يعنى أن كليهما صواب ، وأن أولهما أصوب من ثانيهما ؟ وهب أن صاحب (توفيق التطبيق) كان موفقا فى فهمه لكلام ابن سينا على الوجه الذى فهمه عليه ، وأن ابن سينا كان يعنى إحقاق الاستخلاف بالنص و إبطال الاستخلاف بالإجماع ، فهل هذا يعنى ما يعنيه الإمامية من أن استخلاف على بعد رسول الله إنما كان استخلافا بالنص ؟ . . . . . الحق أن هذه كلها أسئلة تحمل فى ثناياها الإجابة عليها .

ص ٧١ س ٢ ـ ٤ .

« والمراد بهذا الخارجى ههنا إشارة إلى معاوية ، والغير مثله كناية ، وصرح فى بعض رسائله باسمه متغلبا . . . . فهذه الألفاظ وهذه المعانى صريحة توافق مذهب الإمامية علانية » .

يفسر المؤلف هنا كلام ابن سينا على وجه يتمشى مع مذهب الإمامية فى تكفير من خرج على إمامة علىّ ، ويتبين منه أن المقصود بالخارجى الذى ينبغى قتاله وقتله هو معاوية . ويخيل إلى أن كلام ابن سينا فى هذا الموضع أدنى إلى أن يكون عاما يقصد به كل من خرج على الخليفة أو الإمام بصفة عامة ، سواء أكان هذا الخليفة علياً أم كان غيره من الخلفاء . وأما الحكم على من حارب علياً وخرج عليه ، فقد اختلفت فيه الشيعة : فالروافض فى الحكم على محارب على فرقتان : الفرقة الأولى منهم يقولون بإكفار من حارب علياً وتضليله ،

ويشهدون بذلك على طلحة والزبير ومعاوية بن أبى سفيان ، وكذلك يقولون فيمن ترك الائتمام به بعد الرسول عليه السلام ؛ والفرقة الثانية يزعمون أن من حارب علياً فاسق ليس بكافر ، إلا أن يكون حارب علياً عنادا للرسول صلى الله عليه وسلم ، وردا عليه ، فهم كفار (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ١٢٢ ؛ وانظر أيضا : العواصم من القواصم : ص ١٨٢) .

ص ٧١ س ١٨ ـ ٢٠ .

« ويفهم منها أن فيها غاية المبالغة والتأكيد للفقرات السابقة ، ويتراءى منها أن الخلافة كانت منصوبة وتكون منصوصة ، وإلا لم يكن هذا التأكيد والمبالغة فى موقعه » .

لست أدرى كيف استخلص المؤلف فيما يفسر به كلام ابن سينا هنا أن فى الفقرة التى يفسرها غاية المبالغة كما أن فيها تأكيدا للفقرات السابقة ، ولست أدرى بنوع خاص كيف استطاع المؤلف أن يستدل من هذه الفقرة على أن الخلافة كانت منصوبة وتكون منصوصة . الحق أن المبالغة ليست من جانب ابن سينا ، وإنما هى من جانب المؤلف الذى يفسر كلام الشيخ الرئيس فيبعد ، ويمعن فى التأويل والتخريج ، حتى يخرج الكلام عن مدلوله الأصلى ، ويستخرج منه معانى لا تؤديها الألفاظ ، ونتائج لا تؤدى إليها المقدمات .

ص ٧٢ س ١٠ :

« السيد المرتضى » .

انظر ص ١٤١ من هذه التعليقات .

ص ٧١ س ٦ – ص ٧٥ س ٣

« .... فإن صحح الخارجي أن المتولى للخلافة غير أهـل لها فإنه ممنو بنقص ، وأن ذلك النقص غير موجود فى الخارجي ، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة » .... ».

يفسر المؤلف هذا النص من نصوص ابن سينا بمـا يفيد أنه إذا كان ما ينبغى أن يكون له الاعتبار فى الخليفة هو الأوصاف الشريفة ، وصحح الخارجى أن هذه الأوصاف الشريفة ليست موجودة فى الخليفة ، و إنما هى موجودة فيه هو ، فقد وجب إذن على كافة المسلمين أن يطيعوا هذا الخارجى و يتابعوه ، وترتب عليه عزل الخليفة من أهل السابقة الباطلة .

فإذا صح ما يقوله ابن سينا ، وصح معه تفسير مؤلف (توفيق التطبيق) له على هـذا الوجه ، فـكيف يصح إذن أن يصدر مثل هذا الـكلام عن ابن سينا الذى يفهمه المؤلف على هـذا الوجه ، وهو فى الوقت نفسه يريد أن يثبت أن ابن سينا من الإمامية ، وأنه نحـا نحوهم ، واعتنق مـذهبهم ؟ أليس القول بانتفاء الأوصاف الشريفة عن الخليفة ، وكون الخليفة موضعا لطعن الطاعنين وخروج الخارجين عليه والمحاربين له لمـا يبدو فيه من نقص وما يبدر منه من خطـأ يستدعى حربه والخروج عليه ، أليس هـذا كله مما يتنافى مع قول الإمامية الإثنى عشرية بعصمة الإمام ، و بأن هذه العصمة يجب أن تـكون فيه من أول العمر إلى آخره ؟ واحدة من اثنتين : فإما أن يـكون ابن سينا قد تحـدث عن الخليفة والخلافة والإمام والإمامة حـديثا عاما على نحو ما يتحدث المتـكلمون من أهـل السنة ، و إما أن يكون ابن سينا إماميا معارضا للإمامية متناقضا معهم ؟ وليست هـذه أو تلك مما يجعل ابن سينا إماميا ، ولا شبيها بالإمامية .

ص ٧٥ س ٥ ـ ٩

« والمعول عليه الأعظم العقل .... مثل ما فعل عمر وعلى عليه السلام » .

لعل كل ما يعنيه ابن سينا هنا هو أنه ينبغى أن يراعى فى اختيار الخليفة أن يتوفر فيه العقل وحسن السياسة ، وأن يكون متقدما فيهما متوسطا فيما عداهما غير صائر إلى أضداده ، وأن من كان كذلك فهو بالخلافة أولى ممن لا يكون بمنزلته من العقل وحسن السياسة مع تقدمه فيما عداهما ، وأنه ينبغى على من كان أعلم أن يشارك من كان أعقل ويعاضده ، كما ينبغى على من كان أعقل أن يعتضد بمن كان أعلم ويرجع إليه ، وذلك على نحو ما كان عليه الأمر بين عمر وعلى . والمتأمل فيما يحدثنا به التاريخ يلاحظ أن عليا قد اختص بإحالة جمع من الصحابة عند سؤالهم عليه ، وأنه كان يعد أقضى الأمة (الطبرى : الرياض النضرة ، ج ٢ ، ص ١٩٥ ، ١٩٨) ؛ ويلاحظ أيضا أن عمر رحمه الله كان يعرف لعلى علمه وفقهه ويقول : « إن عليا أقضانا » ، وأنه كان يفزع إليه فى كل ما يعرض له من مشكلات الحكم ، وأن عليا لم يكن يقصر فى النصح لأحد من الخلفاء الثلاثة السابقين عليه : فهو لم يتردد فى البيعة ، ولم يقصر فى النصح للخليفة الثالث ، كما لم يقصر فى النصح للشيخين من قبل (الدكتور طه حسين : الفتنة الكبرى ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م ، ج ٢ (علىّ) ، ص ١٧ ، ٢١) .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلست أدرى إذن كيف استخلص المؤلف فى شرحه لكلام ابن سينا أن هذا الكلام يؤدى إلى إثبات اختصاص أمر الخلافة بأمير المؤمنين على ، وأن خلافة على هى الثابتة بالعصمة والنص ، وأن خلافة غيره باطلة (توفيق التطبيق : ص ٧٥ س ١٠ ـ ص ٨٠ س ٦) . الحق أن مؤلف (توفيق التطبيق)

لا يكاد يفعل أكثر من أن يردد ما قاله صاحب الحاشية على إلهيات الشفاء من إثبات الخلافة والعصمة والعلم لعلى ونفيها عمن سواه من أبى بكر وعمر وعثمان (الشفاء : جـ ٢ ، ص ٦٥٧ حاشية) ؛ والواقع أن كلام ابن سينا لا يحتمل شيئا من هـذا ، ولعله أدنى ما يكون إلى قول عامة المتكلمين من الأشاعرة ، وإلى قول الباقلانى بوجه خاص من أنه لا يجب أن يكون الإمام معصوما ، ولا عالما بالغيب ، ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شىء ، إذ أن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام ، وحدود وأمور قد شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تقدم علم الأمة بها ، والخليفة فى جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ، وهى من ورائه فى تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترف ما يوجب خلعه (التمهيد : ص ١٨٤) .

ص ٧٧ س ٩

« أحمد بن إدريس » :

هو أحمد بن إدريس بن أحمد أبو على الأشعرى القمى ، محدث شيعى ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم فقال عنه: إنه كان من السواد ؛ وقيل عنه فى (الفهرست) : « كان ثقة فى أصحابنا ، فقيها كثير الحديث صحيح الرواية ، له كتاب (النوادر) وهو كتاب كبير كثير الفوائد . . . » ؛ وذكر له رشيد الدين السروى كتابا آخر هو (المقت والتوبيخ) .

والأشعرى فى اسمه ليس نسبة إلى أبى الحسن الأشعرى المتكلم ، ولا إلى مذهبه السنى المعروف ، بل هو نسبة إلى « الأشعر » وهو أبو قبيلة باليمن . وقد توفى أحمد ابن إدريس فى سنة ٣٠٦ هـ بالقرعاء وهى منزل بطريق مكة بين القادسية والعقبة

على طريق الكوفة (السيد محسن الأمين الحسينى العاملى : أعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون بدمشق سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م ، جـ ٧ المجلد الثامن ، ص ٤٠٩ ؛ رشيد الدين السروى : معالم العلماء فى فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديما وحديثا ـ تتمة كتاب الفهرست للشيخ أبى جعفر الطوسى ـ نشره عباس إقبال ، مطبعة فردين ، طهران سنة ١٣٥٣ هـ ، ص ١٢) .

ص ٧٧ س ٩

« محمد بن عبد الجبار » :

هو محمد بن عبد الجبار بن أبى الصهبان (بالصاد المهملة المضمومة والباء المنقطة تحتها نقطة والنون) ، من أصحاب أبى الحسن الثالث الهادى ، ثقة له روايات أخبر بها ابن أبى جيد عن محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحميرى ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس ، وكلهم روى عن ابن بكير (أغا ميرزا محمد الاسترابادى : منهج المقال فى تحقيق أحوال الرجال المعروف بالرجال الكبير ، طبع طهران سنة ١٣٠٧ هـ ، ص ٣٠١) .

ص ٧٧ س ١٠

« أبو عبد الله » :

هو أبو عبد الله الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر بن على زين العابدين ابن الحسين بن على بن أبى طالب؛ ولد ـ كما يقول الكلينى ـ سنة ٨٣ هـ ، وتوفى سنة ١٤٨ هـ فى خلافة أبى جعفر المنصور ؛ وأمه أم فروة بنت القاسم بن أبى بكر الصديق ، ولعل هذا كان سببا فى تلطيف نظره إلى أبى بكر ، على عكس جمهور الشيعة . والشيعة

تروى عنه الشيء الكثير ، حتى صنفوا من إجابته عن المسائل أربعمائة كتاب سموها (الأصول) ، وكثير من أحاديث الإمامة ونظمها تروى عنه ، وقد ذكر له الكليني طائفة من الأقوال فى الإمامة والنبوة والعصمة والعلم وغير ذلك من المسائل التى عرض لها الشيعة (الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج ٣ ص ٢٦١ — ٢٦٥ و ص ٢١٦ — ٢١٩ ؛ دائرة المعارف الإسلامية : سترشتين : مادة « جعفر ») .

ص ٧٨ س ١٢ — ١٤ .

« . . . وفيه كناية إلى ظلم عمر ، وزيادة مكره وحيله ، وعدم علمه بأحكام الشريعة وسنة نبيه ، وعتوه وغلظته وعصبيته وعدم عفته وقلة حيائه . . . » .

هذه حلقة من سلسلة المطاعن التى يوجهها المؤلف كما يوجهها غيره من الشيعة الإمامية إلى كبار الصحابة وجلتهم ، ولست أرى فى تمثيل ابن سينا بمشاركة على لعمر ومعاضدته له ما يستتبع كل هذا الطعن والتجريح ، ولكنها العقيدة الشيعية التى ملكت على المؤلف كل قلبه ، والفكرة الإمامية التى أخذت عليه كل عقله ، فلا هذه تنفك عنه ، ولا هو يخلص من تلك ، وهو يرى أن ابن سينا إمامى ، ولهذا فلابد من أن ينطق ابن سينا بما يعتنقه الإمامية من عقائد ، وبما يوجهه الإمامية إلى الصحابة من مطاعن .

ولعل فيما يذكره الجوينى بصدد الطعن على أئمة الصحابة الذى من نوع ما يورده مؤلف (توفيق التطبيق) من طعن فى عمر وفى غير عمر من الخلفاء الراشدين ، خير تعليق على ما نحن بصدد التعليق عليه من كلام المؤلف ؛

قال الجوينى: «قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الرافضة وتخرصهم. والذى يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغبوط والمكان المحوط، وما منهم إلا وهو منه ملحوظ محظوظ، وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص القرائن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار . فحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه فى دهر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن نقلت هنات فليتدبر النقل وطريقه ، فإن ضعف رده ، وإن ظهر وكان آحادا ، لم يقدح فيما علم تواترا منه وشهدت له النصوص ، ثم ينبغى أن لا يألو جهدا فى حمل كل ما ينقل على وجه الخبر ، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك . فهذا هو الأصل المغنى عن التفصيل والتطويل » (الإرشاد : ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣) .

ص ٨٧ س ١٦

« الصادق عليه السلام » :

هو الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق (انظر التعليق على « أبى عبد الله » ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ من هذه التعليقات) .

ص ٨٧ س ١٦

« الهشام » :

هو أبو محمد هشام بن الحكم أكبر شخصية شيعية فى علم الكلام ، كان من تلاميذ جعفر الصادق ، وكان جدلا قوى الحجة ؛ ناظر المعتزلة وناظروه ، فناظر أبا الهذيل العلاف المعتزلى ، وله مناظرات كثيرة متفرقة نقلتها كتب الأدب وكلها يدل على حضور بديهته وقوة حجته ، وله فضل كبير فى صياغة علم الكلام على المذهب

الشيعى ؛ توفى هشام ـ كما قال ابن النديم ـ بعد نكبة البرا مكة مستترا ، وقيل فى خلافة المأمون (ضحى الإسلام : ج ٣ ، ص ٢٦٨ — ٢٦٩) .

ص ٨٩ س ٥ — ص ٩٠ س ١٢

« ويجب أن يكون السان يسن أيضا فى الأخلاق والعبادات سننا يدعو إلى العدالة التى هى الوساطة . . . . . ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه » .

يتحدث ابن سينا هنا عن النفس الإنسانية فيحللها إلى قواها ، ويبين رذائلها التى ينبغى أن تتخلى عنها ، وفضائلها التى ينبغى أن تتحلى بها ، وهو فى هذا كله فيلسوف يصطنع أولا وأخيرا منهج الفلاسفة وأسلوبهم فى التحليل والتعليل ، ويظهرنا من خلال هذا كله على ما تشتمل عليه فلسفته النفسية والخلقية من عناصر أفلاطونية وأخرى أرسطوطاليسية ، ولعل ما يذكره الشيخ الرئيس فى هذا النص مجملا أو مشارا إليه ، قد ذكره مفصلا ومعبرا عنه فى رسالتين خاصتين تعرف إحداهما باسم (علم الأخلاق) ، والأخرى باسم (رسالة العهد) ، وكلتاهما مطبوعتان ضمن (مجموعة الرسائل المطبوعة بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ، ص ١٩٠ — ٢٠٣ ؛ ص ٢٠٤ — ٢٠٩) .

وكما كان ابن سينا فيلسوفا من أول كلامه إلى آخره ، فقد كان مؤلف (توفيق التطبيق) فى شرحه لهذا الكلام فيلسوفا أيضا ، ولكنه كان كذلك إلى حد لم يلبث أن وقف عنده ، ثم غلبت عليه نزعته الشيعية فإذا هو يخرج ويؤول ويصبغ أفكار

الشيخ الرئيس بصبغة إمامية : فالجزء الذى يقع من شرحه بين ص ٩٠ س ١٣ — ص ٩٤س٢ ، فلسفى لاشبهة فيه ولاغبار عليه ؛ ولـكن مايأتى بعد ذلك من هذا الشرح هو الذى يظهرنا على مبلغ تعسفه فى التأويل وتكلفه فى التخريج ، ويتبين هذا فيما يلى :

(١) فهو لـكى يلائم بين كلام ابن سينا الفيلسوف ، و بين كلام ابن سينا الذى يريد أن يجعل منه إماميا ، تراه يقرر أن جانب العلم والعمل على ما ينبغى لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والوصى وصاحب النفس القدسى ، وهو خليفة الله فى أرضه (توفيق التطبيق : ص ٩٤ س ٣ — ٧) ؛ ناهيك بأن ما يقوله ابن سينا من أن من اجتمعت له الحـكمة النظرية والحـكمة العملية فقد سعد ، وأن من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه ، إنما يراد منه عند مؤلف (توفيق التطبيق) أن تمام التربية على ما ينبغى لا يـكون إلا لمن اجتمعت له الحـكمتان النظرية والعملية مع خواص النبى باعتباره صاحب النفس القدسى ، إذ أن صاحب النفس القدسية هو من يخلص عن جميع الرذائل النفسانية (توفيق التطبيق : ص ٩٤ س ٨ — ٢٢) .

(٢) وهو لا يقف عند هذا الحد من إقحام النفس القدسية على كلام ابن سينا ، بحيث يجعله منطويا على فـكرة الإمامية فى العصمة ، بل هو يذهب إلى ماهو أبعد من ذلك ، إذ يؤول قول ابن سينا عن الرب الإنسانى الذى يكاد أن تحل عبادته ، بأنه يعنى المربى على ما ينبغى ، وأنه المعصوم من ربه والمنصوب بأمره حتى يكون ربا إنسانيا بإذنه ، وتحل عبادته بأمره ، وأن تحليل العبادة لايكون بدون العصمة بخواص النبوة (توفيق التطبيق : ص ٩٥ س ٦ — ٨) .

(٣) وهو قد أول كلام ابن سينا على هذا الوجه ، وحمله هذه المعانى الإمامية ، وجعل من ذلك ما يشبه المقدمات التى يتأدى منها إلى إثبات القضية الـكبرى التى

يدور عليها مذهب الإمامية ، والتى أفردهو رسالته لإثباتها على لسان ابن سينا ، وهى أنه لا يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة فى الأمة باتفاق المسلمين ، إلا أمير المؤمنين و إمام المتقين على بن أبى طالب ، فهو عنده الرب ، أى المربى بأمر ربه ، فوجبت عبادته ، أى طاعته بإذنه بعد إطاعة نبيه فى أرضه ، لأنه هو سلطان العالم الأرضى ، وخليفة الله بعد النبى فى أرضه . وفى رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن قول ابن سينا عمن اجتمع فيه هذا كله إنه هو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه ، إنما يدل على أن الخلافة منحصرة فيه بعد نبيه ، كما أنه يدل دلالة أصرح من دلالة أقواله الأخرى على موافقة مذهب ابن سينا لمذهب الإمامية (توفيق التطبيق : ص ٩٥ س ٨ـ ١٥) : فكأن مؤلف (توفيق التطبيق) قد قدم بين يدى هذه النتيجة ماقدم من مقدمات ، لا لشىء إلا لينطق ابن سينا بمذهب الإمامية فى إمامة على وعصمته ونصبه بعد رسول الله ، وتلك لعمرى نتيجة لا أكاد أتبين مبلغ مابينها و بين المقدمات من رابطة منطقية ، فضلا عما فى تأويل المؤلف لكلام ابن سينا من بعد عن المعانى الفلسفية الحقيقية التى يقصد إليها ابن سينا الفيلسوف الذى يحلل النفس الإنسانية إلى قواها النفسية ، و يبين فضائلها الأخلاقية المختلفة التى جماعها عنده العدالة : فإن صح أن ابن سينا قد قال بأن من اجتمعت له العدالة وهى الفضيلة العملية الكبرى والحكمة النظرية ، وفاز معهما بالخواص النبوية ، وكاد أن يصير بهذا كله ربا إنسانيا ، فإنه لا يصح مطلقا أن يستخلص من هذا القول أن ابن سينا إنما يعنى ما يعنيه الإمامية من قول بأن عليا رضى الله عنه هو وحده الذى يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة باتفاق المسلمين . يضاف إلى هذا أن استعمال ابن سينا لألفاظ « الرب الإنسانى » و « الخواص النبوية » و « سلطان العالم الأرضى » و « خليفة الله » ، هو الذى أثار فى نفس المؤلف كل الأفكار الإمامية ،

وجعله يتأول هذه الألفاظ على الوجه الذى رأينا ؛ على أن تدبر هذه الألفاظ ، وتعقل معانيها فى الحدود التى يقتضيها السياق والموضوع والقرائن فى كلام الشيخ الرئيس ، يظهرنا على أن ابن سينا لا يكاد يعنى شيئا مما يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) من أن عليا رضى الله عنه هو هذا الرب الإنسانى ، وهو المتصف وحده بالخواص النبوية ، وهو المعنى بسلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه . وأكبر الظن عندى أن ابن سينا إنما يعنى بالرب الإنسانى ما يعنيه ابن باجة بـ « الإنسان الإلهى » وهو عنده من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها ، فإن ذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهيا من أن يكون إنسانيا ، ووجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلية (أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة : تدبير المتوحد ، نشره ميجيل آسين بلاسيوس ، مدريد سنة ١٩٤٦ م ، ص ١٦) . ومثل هذا يمكن أن يقال فى « سلطان العالم الأرضى » و « خليفة الله» ، فإن معناهما عند ابن سينا لا يكاد يخرج عن معنى « الحكيم المتوغل فى التأله » عند السهروردى المقتول ، وهو الذى تكون له الخلافة عن الله ، أو الرئاسة ، وهى ليست عنده تغلبا و إنما هى أن يكون الإنسان إماما وقدوة لما يتصف به من الكمالات ، وقد يكون الإنسان الذى هو كذلك مستوليا ظاهرا ، وقد يكون خفيا ، وله الرئاسة و إن كان فى غاية الخمول (السهروردى المقتول : حكمة الإشراق ، طهران سنة ١٣١٦هـ=١٨٩٨ م ، ص ٢٣ — ٢٥) . وكذلك « الخواص النبوية » التى تجعل من يفوز بها ربا إنسانيا عند ابن سينا ، فهى ليست شيئا آخر غير ما يعبر عنه السهروردى المقتول بقوله إن النفس إذا قويت بالفضائل الروحانية (الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة) ، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحيانا إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس ، وتتلقى منه المعارف (السهروردى المقتول : هيا كل النور ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٥ هـ ، ص ٤٣ — ٤٤) .

ولعل قائلا يقول : إن فيما يصطنعه كل من ابن سينا والسهروردى من هـذه الألفاظ ، وفيما تؤديه هذه الألفاظ من المعانى ، ما يشعر بالأثر الشيعى فى مذهب كل من الشيخ الرئيس وحكيم الإشراق ؛ وسواء أكان هذا صحيحا أم لم يـكن ، فإن الذى يعنينا هنا هو أن نثبت أنه ليس فى كلام أحـدهما أو كليهما ، ما يدل صراحة أو ضمنا على أن المعنيَّ عند ابن سينا بالرب الإنسانى أو بسلطان العالم الأرضى أو بخليفة الله فى أرضه الذى فاز بالخواص النبوية ، وأن المعنيَّ عند السهروردى بالحـكيم المتوغل فى التأله الذى ينبغى أن تكون له الرئاسة ، هو على بن أبى طالب نصبا بأمر الله ، ونصا من جهة رسول الله على حد مايعتقد الإمامية ، ويقرره ويكرره مع أئمتهم مؤلف (توفيق التطبيق) فى مواطن شتى من رسالته هذه ؛ وإنما هو كلام يصدق على علىّ رضى الله عنه كما يصدق على غير علىّ من أفراد الإنسان الـكاملين الذين صفت قلوبهم ، وزكت نفوسهم ، وسمت عقولهم ، ثمرةً للتخلية عن الرذائل والتحلية بالفضائل ، فـكانوا للحكمتين النظرية والعملية محققين ، وبالخواص الإلهية والنبوية متحققين ؟

القاهرة : { ٢٥ ربيع الثانى سنة ١٣٧٣ هـ / أول ينـاير سـنة ١٩٥٤ م }

محمد مصطفى حلمى

استدراكات وتصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٢٠	فوافى	أفواف
١٤	١	عن	فى
١٥	١٣	فى رياسة	هى رياسة
١٩	٨	بمحسنات	لمحسنات
٢٠	١٩	وغشيت	غشيت
٤٠	٩	بإجماح	بإجماع
٥٨	٨	وتبين	وتبيين
٦٢	١٨	وحيث	حيث
٧١	٨	فإنه	وأنه
٧٢	٢١	حزئيهما	جزئيتهما
٧٨	٥	عن	من
٧٨	٢٠	الإيصال	الاتصال
٨١	١٧	يحب	يجب
١١٤	١١	يطلموا	يطلعوا
١٤١	٦	هؤلاد	هؤلاء
١٦١	١٦	بن عربى	ابن عربى

الفهارس

الفهارس

(١)
فهرس الأعلام (*)

(ا)

(*) حرف (ت) المذكور مع بعض الأرقام ، إنما وضع لتمييز صفحات القديم عن غيرها من صفحات المتن والتعليقات .

(ب)

(ت)

(ن)

(هـ)

(ى)

(٢)
فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

(ا)

(ب)

(٣)

فهرس الموضوعات والتعليقات

الموضوع	الصفحة